

前 言

目前国内易学界对清初易学研究的状况是，仅限于对个别易学家的探讨，而没有把它当成一个整体来对待，或者说讨论的范围仅限于几个重要的易学家，而没有对其进行比较全面系统的研究。本书以清初易学为题，想做一些这方面的尝试，力图填补这项空白，或许对进一步推动清初易学研究，起一个抛砖引玉的作用。概括起来有以下特色。

研究的范围主要是顺治和康熙两朝，即从顺治元年（公元 1644 年）到康熙六十一年（公元 1722 年）近八十年间撰写刊行的易著。这一时期易学著作依《四库全书》、《四库全书存目丛书》、《续修四库全书》、《四库禁毁书丛刊》等丛书所收不下数百种，由于篇幅所限，不能一一涉及。本书取材主要以《四库全书》所收书目为主，因为《四库全书》所收易著大体反映当时的易学现状。对《四库全书》也非全选，而是选择十多位有影响的易学家或易著。另外也挑选了《四库全书存目丛书》、《续修四库全书》个别易著综合起来，可以说代表清初易学的主流。

导论部分主要阐述清初经学与清初易学的关系。作为清初经学的一个组成部分，清初易学与其密切相关，清初经学的核心是经道合一，经道合一论也必然对清初易学产生影响。从经道合一角度看清初易学，则揭示当时易学的基本特征，这为深入了解清初易

学提供了宏观的参考坐标。本书结构除导论外，共分六章，它们是明遗的宋易学、明遗的程朱易学、明遗对宋易图书先天太极说的批评、清廷的程朱易学、儒臣的程朱易学、儒臣对宋易图书先天太极说的辨伪。这六章可以从以下两方面看：

依政治倾向，可分为两部分，前三章为第一部分，主讲明遗的易学，即生活在清初的明代遗民的易学。除孙奇逢外，其他明遗如方以智、王夫之、刁包、张尔岐、顾炎武、黄宗羲、黄宗炎等，大都生活在明万历中后期，约 1600 年至 1620 年，尤以 1610 年至 1620 年居多。也就是说崇祯十七年即顺治元年（公元 1644 年）他们大都在二十多岁至四十岁之间，其政治思想已经形成，清兵入主中原所带来的生灵涂炭，家国变故，深深地印在脑海中，国仇家恨使他们大都对清廷采取抵制与不合作的态度，他们的易学多在借《易》发抒亡国之恨，总结明亡的经验教训。后三章为第二部分，主讲清廷及儒臣易学。清廷易学指由清廷组织撰写的《易经通注》、《日讲易经解义》、《周易折中》这三本书代表清初官方意识，因此亦可称为官方易学。儒臣易学是儒臣个人的易学。与明遗相比，清廷易学的参与者除满族贵族外，和儒臣主要有张烈、陈梦雷、李光地、毛奇龄、胡渭、李塉等，应属晚一辈。他们（张烈、毛奇龄除外）大都生于崇祯至顺治年间，明清易代时，有的尚小，有的未生，总体上说没有经历社会变故所带来的震荡，因此大都与清廷采取合作的态度，开始仕清。他们的政治取向决定其易学，即便是通经致用，也缺乏明遗那种批判精神，而转向借《易》向当权者提供建设性意见，为清廷服务。

从学术宗旨角度可分为三个部分，它们是宋易学、程朱易学、批评与考辨宋易图书先天太极说。与清初学术直接源于宋明一

样，清初易学也源于宋明易学，所不同的是宋明学术争程朱与陆王，因陆九渊与王守仁都没有系统地解《易》著作，所以宋明易学起主导地位的是程朱易学，尤其是程颐的《伊川易传》、朱熹的《周易本义》，不仅影响宋明两代，也对清初易学产生重要影响。清初易学无论是褒程朱还是贬程朱，皆以程朱易学来展开自己的思想体系。即使是对宋易图书先天太极说的批评与考辨，也不是一概否定朱子易学（除毛奇龄外），他们大都抛弃的是朱子易学中的河图洛书先天太极说部分，对其中包括义理的其他方面还是肯定的，至少不否定。从这个意义讲，与其说他们的批评与考辨开启乾嘉学者复兴汉易的先河，不如说这种批评与考辨客观上帮了乾嘉汉易的忙。

本书还体现了两个结合。其一是社会史与学术史的结合。从宏观上讲，把清初易学置于明清之际社会变迁大背景中加以考察，指出清初易学与明清之际社会的互动关系。清初易学除了有易学史的渊源之外，也离不开当时的社会，是当时的社会赋予其易学时代特色。从微观而论，每个易学家自己的社会背景又何尝不对其释《易》产生影响。另外，清初易学又与清初学术，尤其是清初经学联系在一起，本书进一步探讨了清初经学与清初易学的关系，进而揭示了清初易学的学术特色。在论述每个易学家或易著时，首先概括其学术，然后标明宗旨，从学术角度把握其易学。其二是文献与思想史的结合。本书虽然作为研究《周易》的思想史方面专著，但仍重视文献，从原著出发，以可信的第一手资料作为分析的基础。在征引材料上，尽量全引，而非断章取义，考虑到前后大意，力图完整地把所研究的对象再现出来。在分析每个易学家或易著时，首先追述其治《易》过程，然后再研究其易学宗旨，重点在于揭

示其思想，指出其贡献。易学家或易著在解《易》过程中把自己对天地自然、人生、社会、政治诸方面的见解注入其中，这些才是易学的精华，体现中国古代经学包括易学注重诠释的特点，而正是这种诠释不仅赋予易学以时代特色，折射出闪光的思想火花，而且也推动易学发展。这些思想不仅对当时，而且对当今也有重要的意义。

导 论

易学是经学的一个组成部分，研究易学离不开经学，同理，研究清初易学也不能离开清初经学^①。清初经学的基本问题就是如何处理经与道的关系问题。这里所谓的经指儒家的经本文，包括围绕着经本文而进行的考证、辨伪、辑佚、训诂等；道指经中所蕴含的内圣外王之道，包括天道与性命、社会政治等思想。清初经学针对晚明以来经道割裂的局面，提出经道合一论，并通过经书辨伪、依经释道、通经致用诸特征表现出来。这不仅反映了清初经学特色，而且对清初易学产生很大影响。

一、经道合一的提出

经道合一的提出，既不是主观的臆想，也非一时的偶然之见，而是针对宋明理学发展到晚明以来，经道分离这一客观现实而发的。经道分离造成以下两种后果。

第一，经道分途使经本身变成纯粹的八股制艺之文。明成祖永乐十二年（1414）胡广等编辑《四书大全》、《五经大全》以宋元

^① 关于清初的时代背景 详见拙著《王夫之易学——以清初学术为视角》社会科学文献出版社 2002 年版。

人经说为本，排斥汉唐注疏，由朝廷颁布天下，作为八股取士之圭臬，使经与八股相结合，变成制艺之文，成为士子的制举手段，经日趋僵化。杨慎不无感慨地写道：“本朝以经学取人，士子自一经之外，罕所通贯。近日稍知务博，以哗名苟进，而不穷本原，徒事末节。五经诸子则割取其碎语而诵之，谓之蠡测，历代诸史，则抄节其碎事而缀之，谓之策套。其割取枝节之人，已不通经涉史，而章句血脉皆失其真，有以汉人为唐人，唐事为宋事者，有以一人析为二人，二人合为一事。”^①缺乏对经系统的学习，应付举业，猎取功名，不愿意对经文下苦功夫。这种风气在嘉靖时期尤为变本加厉，不但古经传生平日未睹见，即使当朝经术中传注义训亦一切抹去，真可谓“自八股行而古学弃，《大全》出而经说亡”。^②

第二，道本来包括内圣与外王两方面，经学的基本主张是由内圣开出外王，而经道分离，则使道的这两方面变质。其一，内圣的属性逐渐走向空疏，流于空谈性与天道。明代心学主易简，反支离，正人心。陈献章主张“心即理”，注重“正心”，鄙弃书本，人如果能握契机，何必读大量的书，不要被书牵着走，读书要为我所用。王守仁讥讽读书是“记诵之广，适以长其傲也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也”。^③其初衷是批判经学中的烦琐之风，对破除官方的程朱理学僵化模式有积极意义。但后学发展为“束书不观，游谈无根”，不学无术，满街皆圣人的局面，反而加剧了学风的浮薄，流于空谈。其二，作为外王的社会政治功能丧失殆尽，而明清之际的社会剧变，进一步加

杨慎：《升庵外集》卷六十一，《举业之陋》，万历间杨有仁刻本。

② 顾炎武：《日知录》卷十八，《书传会选》道光十四年嘉定黄氏西谿草庐重刊本。

王阳明：《传习录》卷中，《答顾东桥书》，上海古籍出版社1992年标点本。

深了心学的社会危机。早在明亡之前，顾宪成就曾对当时的社会现状有生动的描写：“官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上；至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上。”^①鞭撻了浮华不实的学风。入清以后，大多数儒家把明亡的原因归结为王学末流的空谈，变成与社会无关的学问。顾炎武尖锐地指出：“刘、石乱华，本于清谈之流祸，人人知之，孰知今日之清谈，有甚于前代者。昔之清谈，谈老、庄，今之清谈，谈孔、孟，未得其精，而已遗其粗，未究其本，而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学，论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”^②陆世仪把明末心学聚徒讲学不关心政事的积习，斥之为“晋人清谈”，认为，“天下无讲学之人，此世道之衰，天下皆讲学之人，亦世道之衰也”^③。今人所当者，正不止六艺，如天文、地理、河渠、兵法之类，皆切于用世，不可不讲。俗儒不知内圣外王之学，徒高谈性命，无补于世，此当世所以来迂拙之诮也。”^④熊赐履、陆陇其、张烈、张伯行等人大都持这种观点，把明亡归结为王学末流空谈心性，不关政事，因此对王学展开批判。汉以下经学与统治者的政事联系在一起，并指导政治，成为统治之术。明末以来，内圣与外王的疏离，使经学不切实用，致使政治腐败，世风日下。在内忧外患之时，经学失去了对政治的指导作用，最终导致国破家亡。

① 顾宪成：《小心斋札记》卷十一，《顾端文公遗书》光绪刊本。

② 顾炎武：《日知录》卷七，《夫子之言性与天道》。

③ 陆世仪：《思辨录辑要》卷一，《大学类》，《丛书集成初编》本，商务印书馆1936年版。

经道合一论的提出也有其思想上的源流。面对经道的割裂，明代中叶以来一些经学家给予批判，并初步提出经道合一的思想。罗钦顺说：“程子言性即理也，象山言心即理也。至当归一，精义无二。此是则彼非；彼是则此非，安可不明辨之？昔吾夫子赞《易》，言性屡矣。曰：‘乾道变化，各正性命。’曰：‘成之者性。’曰：‘圣人作《易》，以顺性命之理。’曰：‘穷理尽性，以至于命。’但详味此数言，性即理也，明矣。于心亦屡言之。曰：‘圣人以此洗心。’曰：‘易其心而后语。’曰：‘能说诸心。’夫心而曰洗、曰易、曰说，洗心而曰以此。试详味此数语，谓心即理也，其可通乎？且孟子尝言，理义之悦我心，犹刍豢之悦我口，犹为明白易见。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不谬者也。”^①对于理学的“性即理”、“心即理”诸命题之辨，应“取证于经书”，如取证于《易传》、《孟子》等，阐发义理要以经书为圭臬、准绳，从经本文出发，自然可辨。若以己意裁断，便是“师心自用”，缺乏理论根据，流于空谈，既误学又误己。在这里“性即理”就是道，而“取证于经书”则是经，强调经道的相关性。

杨慎指出：“伊川谓治经遗道，引韩非子买椟还珠。然犹知有经也。后世治经求仕者，则所谓得鱼而忘筌，犹以筌得鱼也。今之学者谓六经皆圣人之迹，不必学之。又谓格物者非穷理也。格物者格其物之心也，致知者致其物之知也。”是全不在我，全不用工。是无椟而欲市珠，无筌而欲得鱼也。”^②“买椟还珠”出自《韩非子·外储说》，“筌鱼之说”出于王弼解《周易》。杨氏把经与道的关系比喻为椟与珠、筌与鱼的关系，正如无椟不能买珠，无筌不能得鱼一

罗钦顺：《困知记》卷二，中华书局1990年标点本。

杨慎：《升庵外集》卷六十，《买椟还珠》。

样，它们应该密不可分，不能舍本逐末。又说：“逃儒叛圣者以六经为注脚，倦学愿息者谓忘言为妙筌。”^①对割裂经与道的两种偏向给予批判。

归有光写道：“圣人之道 其迹载于六经。”“六经之言”何其简而易也。不能平心以求之，而别求讲说，别求功效，无怪乎言语之支而蹊径旁出也”。^②以为道载于经，反对离经讲道。天下学者，“欲明道德性命之精微，亦未有舍六艺而可以空言讲论者也”。^③又说：“汉儒谓之讲经，而今世谓之讲道，夫能明于圣人之经，斯道明矣，道亦何容讲哉！凡今世之人，多纷纷然异说者，皆起于讲道也。”^④既然道载六经，那就应以经为基础、出发点，明经即明道，离经则无以见道。

万历年间，焦竑、陈第继之而起，以“明经君子”而著称一时。焦竑说：“孔子之言曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。故兴于《诗》 立于《礼》 成于《乐》。迨晚而学《易》 韦编三绝。曰若是我于《易》 则彬彬矣。盖经之于学 譬之法家之条例 医学之难经，字字皆法，言言皆理，有欲益损之而不能者。孔子以绝类离伦之圣，亦不能释经以言学。他可知已！汉世经术盛行，而无当于身心。守陋保残，道以浸晦。近世谈玄课虚，争自为方。而徐考其行，我之所崇重，经所绌也；我之所简斥，经所兴也。向道之谓何，而卒与遗经相刺谬。此如法不稟宪令，术不本轩、岐，而欲以臆决为工。岂不悖哉！”^⑤自孔子开始便倡导经不离道，道不离经。焦

杨慎：《升庵文集》卷二，《周官间诂序》，明万历十年刊本。

归有光：《归有光集》卷之二，《示徐生书》，《四部丛刊》本。

归有光：《归有光集》卷之十一，《送计博士序》。

归有光：《归有光集》卷之十，《送何氏二子序》。

焦竑：《澹园续集》卷一，《邓潜谷先生经绎序》，中华书局 1999 年标点本。

氏对“糟粕六经”之说，“谈玄课虚”之士，“以臆决为工”的学术风气，甚为不满。以为儒家的经典，如同法家的条例、医学的难经一样，“字字皆法，言言皆理”，其道理蕴含在经籍之中，只不过需要解读、挖掘。解读书，也要求之于身心，“无当于身心”则不能窥见大道，这便流于烦琐的训诂考据之中。

陈第小时候在家读《尚书》，只读经而不读传注，其父责备道：“传注，适经门户也，不由门户，安入堂室？”陈第回答曰：“窃闻经者，经也。门户堂室，经中自具，儿不肖，欲思而得之，不敢以先人之见，锢灵府也。”^①不读注释，是希望无“先人之见”，直接从经本文中体悟道理，因为经本文中已有道，即“户堂室经中自具”。他还提出治经方法：“余于传经注异同，最喜参看，譬如两造具备，能以片言折之，使两情俱服，固善。不然，如此五色并列，五音齐奏，亦见人心灵窍，此说之外，又有彼说，不为无益。”^②把不同传注加以比较、分析、评判，以此来解读经义。尤其在考订古音中，“列本证、旁证二条。本证者，诗自相证也，旁证者，采之他书也，二者俱无，则宛转以审其音，参错以谐其韵”。^③这种考据方法为顾炎武等所继承，对清初经学考据产生重要影响。

二、经道合一的特色及内容

承明人的倡导，清初经学在摒弃空谈性与天道的研求之后，不约而同地趋向于讨论经道合一问题。他们论述的视角虽然不尽相

陈第：《一斋集·尚书疏衍自序》。

② 陈第：《一斋集·松轩讲义》。

陈第：《毛诗古音考》卷首，《毛诗古音考自序》，《四库全书》本。

同，但使经道合一论更加明确、系统化。

早在明亡前 钱谦益结撰的《初学集》就主张：“汉儒谓之讲经，而今世谓之讲道。圣人之经，即圣人之道也。离经而讲道，贤者高自标目，务胜前人，而不肖者汪洋自恣 莫可穷诘。”^①发挥了归有光经道合一的观点，主张应以汉儒为宗去研究经学，“学者之治经也 必以汉人为宗主”。但也强调：“汉不足 求之于唐 唐不足 求之于宋，唐宋皆不足，然后求之近代。”^②广采汉以下，乃至当时人的著述，其议论持平。继钱谦益之后，方以智、顾炎武、朱之瑜、黄宗羲、吕留良、李颙、陈确、费密等学者 遥相呼应 唱为同调之鸣。

方以智对执“糟粕六经”的观点给予驳斥 以为“闻道者自立门庭 糟粕文字 不复及此 其能曼词者 又以其一得管见 汪洋自恣，逃之空虚”。^③ 不满意离开经书而空谈经学的性理，自然要更进一步注意经典。他晚年在青原山持论更加明确：“夫子之教，始于《诗》《书》 终于《礼》《乐》” 治经“太枯不能 太滥不切。使人虚标高玄，岂若大泯于薪火。故曰：藏理学于经学”。^④ 提出“藏理学于经学”的命题，其理学即道，经学指经，强调了经道合一。

顾炎武在致友人施闰章的书札中提出“理学，经学也”的主张：“愚独以为理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰，君子之于《春秋》，没身而已矣。今之所谓理学，禅学也。不取之《五经》，而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。又曰，《论语》 圣人之语录也。舍圣人之语录 而从事于后儒，

钱谦益：《初学集》卷二十八，《新刻十三经注疏序》，上海古籍出版社 1985 年标点本。

② 钱谦益：《初学集》卷七十九，《与卓去病论经学书》。

方以智：《通雅》卷首，《序》 中国书店 1990 年 2 月影印本。

④ 方以智：《青原山志略·凡例·书院条》。

此之谓不知本矣。^①在这里 理学即道 经学即经 汉代并不分 理学即经学，道在经中。至于后世经学离开经而讲理学，此理学不过是禅学。后来全祖望把顾氏的观点归纳为“经学即理学”，即“古今安得有所谓理学者？经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以起。不知经学则其所谓理学者禅学也”。^②把理学纳入传统的经学之中，反对经学之外再有什么理学，如果有的话则是禅学。这种表述与方以智“藏理学于经学”，有异曲同工之妙。

朱之瑜在回答人问‘注解’时 有以下看法：“书理只在本文 涵泳深思，自然有会。注脚离他不得，靠他不得。如鱼之筌，兔之蹄；筌与蹄却不便是鱼兔，然欲得鱼得兔，亦须稍稍筌蹄。（阙）太繁太多，到究竟处，止在至约之地，所谓‘博学而详说之，将以反说约’也。若义理融合贯通，真有‘活泼泼地’之妙，此时《六经》皆我注脚 又何注脚之有 程子云‘学者于《论语》、《孟子》熟读精思 则《六经》不待读而自明矣’。《六经》岂有不读自明之理？此等议论极好，甚须寻味。盖天下文字千头万绪，道理只是一个。若能明得此理，引而伸之，触类而长之，无往非是。若执何书以鹄的，犹非绝顶议论。”^③“书理只在本文”，亦即道不离经，对经本文认真下功夫，其中道理自然会体悟。他反对简单地看重经注，主张对经注应若即若离，进一步讲读经也不是目的，而要通过读经明理，融汇贯通其义理，才真正做到读经。

黄宗羲反对抄袭语录之糟粕、不以《六经》为根柢的明人讲学

顾炎武：《亭林文集》卷三，《与施愚山书》，1937年《万有文库》本。

全祖望：《鮚埼亭集》卷十二，《亭林先生神道表》 载《全祖望集 彙校集注》，上海古籍出版社 2000年标点本。

朱之瑜：《朱舜水文集》卷十，《答安东守约问八条》 中华书局 1990年标点本。

习气 强调为学必先穷经。吕留良认为“不学六经 不足通一经”，主张“士必通经博古，明理学为尚”。“必通经，必博古，必明理学”。^①通经博古即是注重经本文，明理学即明大道。李颀提出“明体适用”之学，应从读书开始，其在讲学时，所开列之书，首先就是经书。他还提出“道学即儒学”的命题，“其道学即儒学也，非于儒学之外 别有所谓道学也”。^②在这里 儒学偏于经 道学侧重道 经道合流。

费密提出“从古经旧注发明吾道”^③的命题 认为‘且不传之学亦遗经得之，非得于遗经之外也。古今远隔，舍遗经而言得学，则不本圣门，叛道必矣’。圣人之道，“惟经存之，舍经无所谓圣人之道。凿空支蔓，儒无是也。归有光尝辟之云：‘自周至于今，二千年间，先王教化不复见，赖孔氏书存，学者世守以为家法，讲明为天下国家之具。汉儒谓之讲经，后世谓之讲道。能明于圣人之经，斯道明矣。世之论纷纷然异说者，皆起于讲道也。’有光真不为所惑哉！”^④学经学当从经书开始，经道一体，离经不仅不能悟道，反而叛道，服膺归有光有关经与道密不可分的思想。费密又说：“密事先子多年，艰苦患难阅历久，见古注疏在后。使历艰苦患难而不见古注疏，无以知道之源；使观古注疏而不历艰苦患难，无以见道之实。”^⑤把经当成道的源泉，同时也注意到体悟大道，仅靠本文是不够的，还必须要有人生的经验。

费密还提出了自己的经道传递系统，认为秦朝“焚书，经文尽

吕留良：《吕晚村先生文集》卷五，《戊戌房书序》，民国十八年活字印本。

② 李颀：《二曲集》卷十四，《周至答问》，1996年中华书局标点本。

费密：《弘道书》卷首，《题辞》 民国九年怡兰堂刊本。

④ 费密：《弘道书》卷上，《道脉谱论》。

⑤ 费密：《弘道书》卷下，《圣门定旨两变序记》。

失。儒者壁藏之，冢藏之，子若孙口授之，二三门人讨论纂述之，保密深厚，幸获不坠。经已绝复存者，先秦诸儒之力也”。汉代始兴，“下诏追寻大师耆德 收理旧业 迪训后起 正定讹残 互述传义 共立学官。七十子遗学未泯。经久亡而复彰者，汉儒之力也”。他十分推崇汉儒，“汉儒虽未事七十子，去古未远，初当君子五世之泽，一也；尚传闻先秦古书，故家遗俗，二也；未罹永嘉之乱，旧章未散失，三也”。自汉而后，“中罹兵事，书传佚落。六朝以来，诸儒于经 注解音释 或得其遗 以补亡脱 至唐始会为十二经 止自朝廷，下逮草野，皆有其书。经如丝复盛者，魏晋隋唐诸儒力也”。^① 对于宋以下的理学，持批评态度，因为宋明理学杂糅佛老方外，阳儒阴释，抛弃经文，主观加以诠释，已背离了经学大道。而其建立的所谓道统说，便是斩断道脉，使经学一蹶不振。在他看来，由于后世去圣人日远，“欲闻圣人之道，必以经文为准。不合于经，虚僻晓哗，自鸣有得，其谁信之！经传则道传也。”^②道脉非离经之道脉，而是经与道统一的道脉，且以经文为准，道不离经，经道统一。

清初经学也注意到经道合一并非等同，如陈确说：“故程子之言主敬也，阳明之言致良知也，山阴之言慎独也，一也，皆圣人之道也 无勿合也 而以之说《大学》，则断断不可合。欲合之而不可合，则不得不各变其说。各变其说，而于《大学》之解愈不可合。不可合于《大学》之解，而又未始不可合于圣人之道，则诸儒之言，固无有勿合也。而有勿合者，徒以《大学》之故而已矣。”^③“主敬”、“良知”、“慎独”皆为圣人之道 是对经的发挥 其中必然融入了诸儒的

① 费密：《弘道论》卷上，《道脉谱论》。

② 同上。

③ 陈确：《陈确别集》卷十四，《大学辨》中华书局 1979 年标点本。

主观理解，因此与经有所不同，后世经学发挥经中大道，是对经的一个再造过程。正是在不断的解释中，经学才不断发展。

清初经学经道合一论概括起来有以下几点：第一，考证与义理的统一。经文涉及古代的名物典章制度等，必须依赖考证才能弄懂，同时又含有微言大义，这就需要掘发义理。考据与义理是相辅相成的。第二，内圣与外王的统一。经学的义理包括两部分，即内圣与外王。内圣偏重修己，涉及性与天道等，外王指治人，涉及社会政治等，它们也是相互统一的，内圣必须开出外王，才能符合经学所谓正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下之旨。经道的这两种关系，分为三个层次：经书辨伪、依经释道、通经致用，构成了清初经学的基本特色。

清初经学的基本内容可以说从经书辨伪、依经释道、通经致用三方面展开的。

经书辨伪是指辨别经书经文的真伪。费密认为，经为“二帝三王，前规盛制，先圣孔子撰录简策”。^①但经书流传千年，辗转迁移，加以历代注疏，难免有错误附会之处，尤其是宋人改经之后。这就需要对其真伪进行考辨。方以智解经文主张：“博学积久，待征乃决”，^②重材料重证据。顾炎武倡导“读九经自考文始，考文自知音始”，^③重视对经本文的研究又说：“《五经》得于秦火之余其中故不能无错误，学者不幸而生乎二千余载之后，信古而阙疑，乃其分也。”^④提出“信古而阙疑”的方法论。毛奇龄主张“注经必籍

费密：《弘道书》卷上，《道脉谱论》。

② 方以智：《通雅》卷首，《凡例》。

顾炎武：《亭林文集》卷四，《答李子德书》。

顾炎武：《日知录》卷二，《丰熙伪尚书》。

实据”，“以经解经”，反对以己意曲解经文。清初经学还践履自己提出的注经方法对诸经进行考辨。他们对《大学》、《古文尚书》、《周礼》、《子夏诗传》、《申培诗说》、宋易河洛先天太极之学等的考辨，旨在还经书本来面目，由此掀起了一场群经辨伪运动。

依经释道意在矫挽明末经学空疏之弊，从诸经中挖掘微言大义，清初经学对诸如天道、心性、人伦日用等提出务实的见解。顾炎武说：“愚所谓圣人之道如之何 曰‘博学于文’曰‘行己有耻’。自一身以至于天下国家，皆学之事；自子臣弟友以至出入、往来、辞受、取与之间，皆有耻之事也。耻之于人大矣！不耻恶衣恶食，而耻匹夫匹妇之不被其泽。故曰‘万物皆备于我，反身而诚’。呜呼！士而不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人而去之弥远也。”^① 道的内容是“博学于文”和“行己有耻”前者见于《论语·颜渊》后者为《论语·子路》语，这显然是经学所倡导的内圣外王之道，此道则是从经典中引出，道由经出，体现了经道不分离。费密认为道“曰古经所载可考也。谓之吾道者，所以别于诸子百家偏私一隅，而自以为道，不中不实也。中而不实，则掠虚足以害事，实而不中，过当亦可伤才。圣人慎言谨行，终身于恕，事不行怪，言不过高，既中且实 吾道事矣”。^② 以中实命道。关于中实，他引经书加以解释：“尧命舜称‘允执厥中’ 舜亦以命禹。汤‘执中’ 文、武、周公‘无偏无陂’ 皆中也。万世帝王传焉 公卿用之 至孔子曰‘中庸’，古今学者守之，庠序布焉。是中者，圣人传道准绳也。”^③ 以《尚书》

① 顾炎武：《亭林文集》卷三，《与友人论学书》。

② 费密：《弘道书》卷中，《吾道述》。

③ 费密：《弘道书》卷上，《道脉谱论》。

“允执厥中”，《周易》“无偏不陂”，《论语》“中庸”来说明道的内容，道以中为准绳，中指不偏不倚，一种和谐的处事原则。依他之见，中实之道包括力行、内省、忠君、孝亲、恭俭、信让、上下、赏罚、立制、设教、从政、理家、学问、本业等，涉及饮食衣服、宫室器用、吉凶仪物、修己安人、立治兴教、三纲五常、开国承家、弘济天下诸方面。此皆《诗》、《书》、《礼》、《乐》所载士农工贾所遵守，为古经所传之道。

依经释道旨在批评王学末流空疏，倡导以务实的心态对待经学，这便导致务实的朱子学复兴。清初经学家大都尊朱学，如在野刁包、陆世仪、吕留良、张履祥等，在朝张伯行、陆陇其、魏裔介、魏象枢、汤斌、熊赐履、李光地、张烈等都批评王学，或总结明亡经验教训，或以此来为新朝服务，动机虽不尽相同，宗旨一致，终于演变成一场朱子学的复兴运动。儒臣所倡导的朱子学通过潜移默化的日讲、经筵等形式，也逐渐被当权者所接受，使朱子学成为官方的思想。

依经释道也为清初统治者所接受，突出表现为提出“崇儒重道”的文化政策。顺治八年（1651），清世祖亲政，翌年“临雍释奠”典礼举行。他勉励太学师生笃守“圣人之道”，“讲究服膺，用资治理。”^①确立“崇儒重道”为一项基本国策。十二年（1655）再谕礼部：“帝王敷治，文教是先，臣子致君，经术为本。”又“今天下渐定，朕将兴文教，崇经术，以开太平”。^②两年以后，举行清代历史上首次经筵盛典。又初开日讲，祭告孔子于弘德殿。清圣祖亲政后，除

《清世祖实录》卷六十八，顺治九年九月辛卯条，中华书局 1986 年影印本。

② 《清世祖实录》卷九十一，顺治十二年三月壬子条。

了延续前朝定制，于康熙八年（1669）亲临太学释奠孔子。第二年，又颁谕礼部提出以“文教是先”为核心的十条方针，把“崇儒重道”具体化了。圣祖十分重视经筵、日讲，并亲指导经书的编纂。

通经致用主要指的是经学中的经世致用思想。清初经学重视以经学的运用，期以指导事功。朱之瑜认为“学问之道，贵在实行”，“圣贤之学，俱在践履”。^①顾炎武强调：“孔子删述《六经》即伊尹、太公救民于水火之心。而今之注虫鱼，命草木者，皆不足以语此也。故载之空言，不如见诸行事。”愚不揣，有见于此，故凡文之不关于六经之指，当世之务者，一切不为。^②黄宗羲认为：“儒者之学，经天纬地”，^③对于后世讲习语录，深为不满。李颀说：“儒者之学，明体适用之学也。”^④《六经》、《四书》，儒者明体适用之学也。^⑤何谓“明体适用”？他答道：“穷理致知，反之于内，则识心悟性，实修实证；达之于外，则开物成务，康济群生，夫是之谓明体适用。”^⑥明体为内圣，适用为外王，“明体适用”是内圣与外王的统一。费密肯定儒家“古经之旨，敦实以致用，无不同也。而其传亦皆学实以致用”。^⑦他说：“六艺，先王以教士耳”；“七十子皆身通六艺”，“后世六艺悉不为儒者事矣，儒者高谈性命，工为文辞而止”。^⑧六经，先王以格上下，通神明，肃典章，施教育，和风俗而安

朱之瑜：《朱舜水集》卷十，《答安东守约问八条》。

② 顾炎武：《亭林文集》卷四，《与书三》。

黄宗羲：《南雷诗文集》上，《赠编修并玉吴君墓志铭》，《黄宗羲全集》浙江古籍出版社 1994 年标点本。

李颀：《二曲集》卷十四，《周至答问》。

李颀：《二曲集》卷十五，《富平答问》。

⑥ 李颀：《二曲集》卷十四，《周至答问》。

⑦ 费密：《弘道书》卷上，《圣人取人定法论》。

⑧ 费密：《弘道书》卷上，《原教》。

民生之宝训。孔子序述为教，使三代政治不散。^①清初经学主张，儒家经籍是古代治国安邦经验教训的总结，是经世致用的百科全书，后儒或高谈心性，或把它视为制举之业，皆有悖于经学宗旨。

经道合一思想不仅为学术界所认同，而且借助儒臣深入宫中。康熙二十一年（1682），康熙帝便通过与日讲官的论学问对，接受了“自汉、唐儒者专用力于经学，以为立身致用之本，而道学即在其中”^②的经道合一观点。然而也应看到，康熙后期，经道合一有向以经代道转化的趋势，对经书的研究向考据、训诂方向转变。其重道经世的特征虽然存在，但已经变味，其中忧患救亡意识、社会批判性、反抗性的色彩渐渐淡化，建设性、服务性的成分逐渐增强，成为维护新朝的工具。分析起来，其原因是复杂的，主要有以下几方面：政治上多民族的统一国家基本建立，民族矛盾趋于缓和，社会日趋稳定。经济上兴修水利，蠲免田赋，奖励垦荒，促进经济复苏。文化上崇儒重道，费密的弟子张含章序其师《弘道书》说“圣主在上崇儒重道”^③，倡导经学，举行经筵，日讲，编修明史等，成功地笼络了一大批知识分子，消磨他们的反抗斗志。学术上的内在逻辑也使经世致用的内容减少，考据、训诂的影响愈来愈大。另外，随着岁月的流逝，清廷的日益巩固，明遗一辈大儒不是谢世，就是老矣，其自身的反抗意志趋于淡薄，或派子弟门人，甚至亲自服务清廷。新生的第二代，其生活的时代已与明遗不同，他们没有经历过明清之际血与火的洗礼，既定的社会现实，使他们采取比父辈更加务实的心态，接受新朝。这一转变是学术与政治互动的结果，可以说是

费密：《弘道论》卷上，《古经旨论》。

② 《康熙起居注》二十一年八月初八日，中华书局 1984 年影印本。

张含章：《弘道论序》，《弘道论》卷首。

历史的必然。

经道合一既体现了清初经学的本质，也即事实判断与价值判断一致。所谓一致非等同，因为事实与价值有区别。相对而言，对经书的考据、训诂，由于其寻探的对象是史实（如晚出《古文尚书》是否是伪作），必须从事实出发，实事求是，属事实判断。对大道的阐发，由于其研讨的对象是思想（如对性与天道、经世等的解释），则离不开诠释主体的观点、立场，属价值判断。这两者又是相辅相成的，因为对客观历史事实的认知总伴有主体的价值取向，而价值判断又必须以事实为基础。进一步联系到对经典的诠释，作为研究对象，相对于研究者是客观的，而研究者则是主观的，主体对经典的解释不是照相式的，客观对象不是机械地倒映在主体当中，而是经过主观改造过的重构的过程，是对客观对象的主观反映，这必然会受到主体自身所处的社会环境、政治观点、立场等方面的影响。正是由于这一点，人们把经典称为写心之书，不同时代人通过对经典的解释，把自己的观点、主张注入其中，赋予经学时代的特色。而后人又根据其中折射出的思想火花进一步加以诠释，使经学具有永恒的魅力。

三、从经道合一看清初易学

清初经学提出的经道合一，主要表现为经书辨伪、依经释道、通经致用，这三方面既是清初经学的特色，也表现在清初易学上，对清初易学产生重要影响。

依经释道是针对离经言道而发的，说的是依据经书来诠释大道，阐扬经中的微言大义，表现在清初易学上，就是重视对易道

(理)的阐释。

孙奇逢提出治《易》明道：“易之道无非圣人之道也。何独以四者言？盖就一卦蓍卦之间而辞象变占，则四者正圣人之道也”。^①把辞象变占皆称为道。方以智反对空言象数，提出“倚数穷理”的命题，所谓“依数而理寓焉”^②；“示人研极，则倚数穷理”^③；“圣人开成，则倚数穷理”，^④说的是易道非抽象而是具体的。王夫之主张占易、学易、圣人用易，二道并得，不可偏废。而“占学一理，得失吉凶一道为义，占义不占利”，^⑤把占学打并归一，以义理为指归。刁包不承认天下有无理之象，认明象，应“归到理上去”。同时也反对天下有无象之理，明理也应“根那象上来，此两者谓交相发明”。^⑥张尔岐治《易》，略于事而言理，略于理而言理之象。“于是乎事所不得兼者，理得而兼之，此之理不得兼彼之理者，理之象则无不得而兼之也。”^⑦“理之象”说明非空谈易理，此理通过象显现。钱澄之把《易》与老庄相结合，称老子言内圣外王之道本于《易》。在与友人论学时说：“弟尝与论《易》辟象数而主义理。”^⑧顾炎武论卜筮与义理关系时，注意到卜筮作用十分有限，强调明日用伦常之理才是《易》的主旨。黄宗羲断言：“盖《易》非空言也，圣人以之教天下万世者也。”在象数与义理关系上，他主张：“象数之变迁为经，人事之从违为纬，义理即在其中，一部二十一史，是三百八十四爻流

孙奇逢：《读易大旨》卷三，《系辞上传》第十章，《四库全书》本。

② 方以智：《周易时论合编》卷十三，《说卦》第一章，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社 1995 年影印本。

③ 王夫之：《周易内传发例》二五，《船山全书》，岳麓书社 1996 年标点本。

刁包：《用六集》卷十二，《又问程传本义同异何如》，《四库全书》本。

张尔岐：《周易说略》卷首，《周易说略序》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社 1993 年标点本。

⑥ 钱澄之：《田间文集》卷四，《与徐公肃司成书》，黄山书社 1998 年标点本。

行之迹也。’“圣人写天象以为象数，不过人事之张本，其为象数也，尽之于三百八十四爻。”^①这里所谓的义理即是人事之理。

清世祖在给编撰《易经通注》的大学士傅以渐、日讲官曹本荣的敕令中，认为《易经》一书“义精而用博，包括天地万物之理。清圣祖在为牛钮等撰《日讲易经解义》作序时也强调：极天人穷性命，开物前民，通变尽利，其理莫详于《易》，《诗》、《书》之文，礼乐之具，《春秋》之行事，皆会通于《易》。六艺具五常之道，皆本于《易》。《周易折中》肯定“《易》是圣人穷理尽性至命之书。圣人全体易理，故言《易》穷理尽性至命，即是言圣人也。”^②儒臣，如张烈提出“因象设事，就事明理”的观点：“圣人意中有无穷义理”，由象卦而系辞焉，即至虚之象以发至实之理”。^③易理非虚而实。陈梦雷认为“《易》书义蕴虽多，大体不过理数象占这四者。其关系是‘有是理乃有是数，有是数即有是理。六经皆言理，独《易》兼言数，顾数不可显，理不可穷，故但寄之于象’”。^④盖知象则理数在其中。”^④理在象中，与刁包一样，重视具体之理。李光地认为《周易》已尽天下之理，反对割裂象数与义理的片面性，主张二者兼顾。

清初经学明白标出以朱熹为宗。这一点也表现在治《易》方面，由尊宋易义理学转向尊程朱易学。

孙奇逢治《易》推尊宋代以来义理易，赞扬“濂溪之言至矣，横渠《西铭》见其大者也，诚敬存之，未尝致纤毫之力，则性定而内外忘，明道所以发其蕴也。庖羲之后不容无文王、周、孔，濂溪之后，

黄宗羲：《南雷诗文集》上，《昼川先生易俟序》。

李光地等：《周易折中》卷十三，《系辞上传》下，巴蜀书社1998年标点本。

张烈：《读易日钞》卷七，《系辞上传》第十二章，《四库全书》本。

④ 陈梦雷：《周易浅述》卷首，《凡例》，《四库全书》本。

横渠、明道亦岂容少哉！”^①周敦颐、张载、二程对传《易》功不可没。王夫之服膺张载易学，自题墓石有“希张横渠之正学，而力不能企”一句，表明以张载为宗。方以智继承宋明以来象数传统，尤其是来知德的易学，同时也兼论义理，与纯粹的象数易有所不同。

刁包治《易》，“酌朱以合于程，酌程以合于孔，酌孔以合于羲文、周公，统四圣二贤之易为一心之易。”以为《本义》“翼程，为二传功臣，正犹程《传》翼孔子为《十翼》功臣也”。^②开始尊程朱，此二贤有功于四圣之易。张尔岐倡导读《易》应读“朱子之说，复因朱子之说以求四圣之说，庶几见圣人设卦系辞，待用于无穷者”。^③他40岁教授弟子门人读《易》，每病俗说之陋，而《本义》又不易读，于是本其说，加以演绎，成《周易说略》，以便童蒙知晓朱子易学之规模。钱澄之治《易》虽多有吸取，要以程朱易学为宗，所作《田间易学》：“兹所引者，取其与宋儒旨不相悖，或有以开宋儒之先，或足与互相发明者，要以程《传》及《本义》为据。”^④顾炎武认为历史上《易》注千百家，然而没有超过《程传》，只有“程子之《易传》、朱子之《易本义》”才是传世经典，因此大加褒扬，主张“复程朱之书以存《易》”。^⑤

《周易》自王弼《注》、孔颖达《正义》、程颐《易传》、朱熹《本义》以来，一直为学者宗之。清廷认为，至明代《周易大全》后，《周易》混乱不清，于是“考《注》《疏》于王孔”，宗《传》《义》于程朱，^⑥成《易

孙奇逢：《读易大旨》卷五，《与三无道士论易》。

② 刁包：《易酌》卷首，《易酌原序》，《四库全书》本。

张尔岐：《周易说略》卷首，《周易说略序》。

④ 钱澄之：《田间易学》卷首，《易学凡例》，黄山书社1998年标点本。

⑤ 顾炎武：《日知录》卷一，“朱子《周易本义》”条。

⑥ 傅以渐、曹本荣：《易经通注》卷首，《易经通注表》，《四库全书》本。

经通注》。《日讲易经解义》于书前列朱子图说，以视尊奉之意，尊程朱之学，才能垂裳而治。《周易折中》的编撰则“以朱子为主，故列《本义》于先而经传次第则亦悉依《本义》原本庶学者由是以复见古经不至习近而忘本也”。又“列《朱义》于前者易之本义，朱子独得也。《程传》次之者易之义理程子为详也”。《本义》之作“实参程邵两家以成书也”。后之学者，“但折中于朱子可矣”。^①陈梦雷所作《周易浅述》虽参考王弼《注》、孔颖达《疏》、《周易大全》及苏轼来之德《易》但仍以《本义》为主。李光地自谓“间尝论易之源流，四圣之后，四贤之功为不掩。盖自周子标太极之指，邵子定两仪以下之次，而伏羲之意明。程子归之于性命道德之要，其学以尚辞为先，而文周之理得。朱子收而兼用之，又特揭卜筮，以存易之本教，以尽易之变通，于是乎由孔圣以追羲文，而易之道粲然备矣”。^②总之，清初易学宗旨虽不尽相同，但其主流是尊程朱易学，这一点应是无疑的。

清初易学反对空言性道 重视日用伦常 在解《易》时体现通经致用。孙奇逢说：“子曰作《易》者，其有忧患乎？士君子生今之世，而不明于《易》，其能处忧患乎？六十四卦会而通之，皆所以处忧患之道。”^③《周易》之作本身就是忧患意识的产物，诸卦爻皆言有用，事业成败，国家兴衰，皆可由《易》说明。王夫之治《周易》也说：“‘殷之末世’纣无道而错乱阴阳之纪。文王三分有二以服事殷，心不忍之速亡，欲匡正以图存而不能，故作《易》以明得失存亡之理，危辞以示警戒。危者使知有可平之理，善补过则无咎，若慢易

李光地等：《周易折中》卷首，《凡例》。

李光地：《周易通论》卷一，《易本》，《四库全书》本。

孙奇逢：《夏峰先生集》卷十三，《语录》，《丛书集成》本 商务印书馆 1939 年版。

而不知戒者，使知必倾，虽得位而亦凶，冀殷之君臣谋于神而悔悟。^①作《周易》是为阐明社会治乱之缘由、人事得失之道理，以严厉之卦爻警戒。希望君臣有所悔悟，改弦更张，励精图治。王夫之把《易》视为经世之书。方以智说：“开辟经纶之纲举目张也。圣人为天地条理之故作《易》正以经纶”以“治教即心法”。^②经纶即通经致用。

刁包重视君臣关系的重要性，认为君臣同德，才能有孚于天下。治国还要“创制立法”，辨明上下，以定民志。张尔岐提出长治久安之道：“国虽存矣，常思社稷难保而不忘亡，政已治矣，常思万机难理而不忘乱”如此“国家久存常治而可保也”。^③钱澄之把乾卦“大人”视为能救天下苍生为己任之人，重视社会发展，提出“贞下所以起元”^④的转化思想。

顾炎武治《易》主实用，说：“圣人所闻所见，无非《易》也。若曰扫除闻见，并心学《易》，是《易》在闻见之外也。六十四卦三百八十四爻，皆所以告人行事”，倘若“堕枝体，黜聪明，此庄周、列御寇之说《易》无是也”。^⑤大象所言“凡其体之于身，施之于政者，无非用《易》之事”。^⑥孔子所雅言，《诗》《书》执礼，《诗》《书》执行之文，无非《易》。下至于《春秋》二百四十二年之行事，秦汉以下史书，百代存亡之迹，皆不出《易》之范围。认为《周易》与人伦日用、政事治平休戚相关。黄宗羲批评空言易理，以为《易》是圣人教天下万世之

王夫之：《周易内传》卷六上，《系辞下传》第十一章，《船山全书》。

② 方以智：《周易时论合编》卷一，《屯》。

张尔岐：《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第五章。

钱澄之：《田间易学》卷二，《乾》。

顾炎武：《亭林文集》卷四，《与人书二》。

⑥ 顾炎武：《日知录》卷一“孔子论易”条。

书。圣人写天象“以为象数，不过人事之张本”。^①所作《明夷待访录》借用明夷卦六五“箕子之明夷，利贞”，以表明用易经世之心。明夷卦六五爻辞谓箕子身有明德而逢纣之恶，乃以明为暗。黄氏本人生当易代之际，自感不通，又不欲出仕，因取明夷卦为名，著其书以待后人反清使用。其弟黄宗炎也强调事功，认为仁义礼智这四者，应化为君子之躬行。他还提出“以天下为公，非私天下”，以及“藏天下于天下”^②的主张。

《易经通注》把《易》当成“圣人持世之书 非讖纬术数之书也。通经者帝王取士之法 非诗赋策论之法也。”^③借解《易》阐述治国安邦之道。清圣祖在为《日讲易经解义》作序时写道：“朕惟帝王道法载在六经”；其理莫详于《易》”，“思古帝王立政之要，必本经学”；朕以经学为治法。”^④以经学为治法”明白标出清初统治者的用心，是想通过治《易》在巩固与治理国家上有所建树。《周易折中》认为圣人不仅体《易》而且也要用《易》推民用养贤 国家建立后尤其要持盈保泰 即所谓“鼎在朝庙中”。^⑤作为儒臣，张烈告诫当权者要“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保 以常存常治矣”。^⑥陈梦雷批评“曲学异端近之身心而无益，措之天下而无功”^⑦的思想 倡导用《易》干一番事业 业由礼来崇，践履贵其着实，圣人以易践履，事业定能广大。李光地劝导清圣祖

黄宗羲：《南雷诗文集》上，《昼川先生易俟序》。

② 黄宗炎：《周易象辞》卷十一，《晋》，《四库全书》本。

傅以渐、曹本荣：《易经通注》卷首，《易经通注序》。

牛钮等：《日讲易经解义》卷首，《御制日讲易经解义序》，《四库全书》本。

⑤ 李光地等：《周易折中》卷七，《鼎》

⑥ 张烈：《读易日钞》卷八，《系辞上传》第五章。

⑦ 陈梦雷：《周易浅述》卷四，《恒》。

为政要体《易》用《易》：“讲学勤政 孳孳不息 则应乾之行 厚德深仁，视民如伤，则配坤之道。进君子退小人，则察乎泰之几，忧盛危明 则协乎日中之戒”^①；“神武不杀 固已见诸行 自天祐之 吉无不利。又已受其显报”。^②如此 则皇上体《易》可谓致矣 用《易》可谓神矣。李塨把六艺实学引入《易》 认为“《周礼》六德 智仁圣义忠和也，六行，孝友睦姻任恤也。所教之事，礼乐射御书数之六艺也。”^③又“惟曰敬事、执事 唐虞于正德、利用、厚生三事 成周于六德、六行、六艺曰物 与后儒虚实大有分矣。”

如果说明遗与清廷或儒臣在通经致用上有所不同，那么主要表现在明遗侧重总结明亡经验教训上，而清廷及儒臣则重在如何使《易》为新朝服务，前者批判成分多，后者建设成分大，如前所论这是时代环境不同、身份不同所致。

经书辨伪表现在《周易》上，是批评与考辨宋易图书先天太极学之伪 试图还《周易》本来面目。

顾炎武批判宋易图书之学比附《易》 认为陈抟、邵雍的《易》是“方术之书”^④；“道家之易”，^⑤是强孔子之书“以就已之说矣”。^⑥王夫之“辟京房、陈抟日者黄冠之图说为防”。^⑦也主张从经本身治《易》。黄宗羲对河图洛书进行考辨说：“天垂象 见吉凶 圣人象之者，仰观于天文也。河出图，洛出书，圣人则之者，俯察于地也。谓之图者，山川险易，南北高深，如后世之图经是也。谓之书者，风土

李光地：《榕村集》卷十，《进易论序》，《四库全书》本。

② 李塨：《周易传注》卷二，《坎》。《四库全书》本。

李塨：《周易传注》卷一，《乾》。

顾炎武：《日知录》卷一，《孔子论易》。

⑤ 顾炎武：《日知录》卷一，《易逆数也》。

⑥ 王夫之：《周易内传发例》二五。

刚柔 户口扼塞 如夏之《禹贡》 周之《职方》是也。谓之河洛者 河洛为天下之中，凡四方所上图书，皆以河洛系其名也。《顾命》西序之大训 犹今之祖训 东序之河图 犹今之黄黜 故与宝玉杂陈。’^①其弟黄宗炎考辨河图洛书的道家本质，说：“图学从来出自图南（陈抟——引者）则道家者流 杂之《大易》 遂使天下靡然称为《易》老。”^②

毛奇龄、胡渭进一步加以发挥。毛奇龄辨证宋儒图书象数学之非 指出《河图》、《洛书》亦非《尚书》所述 洪范九畴“实源自道家太乙行九宫之法。其论定《太极图》并非儒家正传，而是“根柢《参同》发源《道藏》”。^③胡渭认为“《易》则无所用图”。^④《周易》一脉相承 并无伏羲、文王、周公、孔子之别。朱熹《周易本义》所冠九图 与陈抟、邵雍、刘牧诸图为一体系；“九图乃希夷、康节、刘牧之象数 非《易》之所谓象数也。”^⑤宋易图书之学非圣人之《易》是《易》外别传 两者“离之则双美 合之则两伤”。^⑥李塉也表述了类似的观点。

他们或把图书解释为古代的地图和地理志，甚至把河图比作当时的户籍册，《周易》与所谓龙马负图、洛龟载书说并无关系；或考辨河图洛书先天太极说的道家渊源，证明其道家的本质。这种实证的观点，对还《周易》本来面目，是十分有益的。但是由于受到康熙后期经道合一中以经代道倾向的影响，一些易学家由证明河

黄宗羲：《易学象数论》卷一，《图书一》。

② 黄宗炎：《图书辨惑》卷首，《图书辨惑原序》，《四库全书》本。

③ 毛奇龄：《太极图说遗议》，《毛西河先生全集》，萧山陆凝瑞堂藏版。

胡渭：《易图明辨》卷首，《题辞》，《四库全书》本。

胡渭：《易图明辨》卷十，《象数流弊》。

⑥ 胡渭：《易图明辨》卷首，《题辞》。

图洛书之伪进而否定宋易的思想性，是错误的。而这种偏向为后来的乾嘉易学所利用，成为他们复兴汉易的依据，从这个意义上说，清初易学对河图洛书先天太极说的辨伪客观上为乾嘉汉易的复兴，提供了理论准备。

从经道合一视角研究，首先应把作为解释对象的《周易》当成一个开放式的系统。书中所蕴含的哲理思想，博大精深，给人以丰富的想像与解释空间，人们可以任意地在这个空间中遨游，探索其中的奥秘。其次作为解释的主体对它的解释总要注入自己的主张，由于解释者的知识结构与视角、价值取向、政治立场不尽相同，对其解释有所差异，因此每一代人对《周易》的解释都烙上了自己时代的印迹。而时代总是向前发展的，人的认知与思维在不断地提高和更新，对《周易》的解释也随之不断发展完善，不断地在接近那似乎永远达不到的彼岸。这或许就是学术思想史的永恒魅力所在。

第一章 明遗的宋易学

明遗的宋易学主要是指生活在清初明代遗民的宋代易学，代表人物有孙奇逢、方以智、王夫之等，他们的易学于宋以来易学家的成果，多有兼采，融会贯通，形成自己独特的易学。孙奇逢继承宋易义理学传统 治《易》重视微言大义 切近人事 主于实用。方以智继承明以来象数学传统，但不局限于象数，重在从象数中引出义理，建立深邃，具有思辨性的易学，可以说是对宋明象数易学的总结。王夫之易学以张载为宗，对程颐，尤其是邵雍、朱熹的易学进行批判 发挥《易》中微言大义 创建富有哲理性易学 为宋以来义理易的集大成。

第一节 孙奇逢的易学

孙奇逢生于明万历十二年（1585），卒于清康熙十四年（1675），字启泰，号钟元，直隶容城（今保定容城）人。一生涉足明清两朝，先后十一次被征聘授官，俱辞不就，时人尊为“征君”。晚年徙居河南辉县夏峰村，聚徒讲学，学者中多称之夏峰先生，遂又自号岁寒老人。

孙奇逢 14 岁入学，17 岁考中举人，后科场屡不得意。他早年讲学河北，批评明末朝政，参与反对魏忠贤的斗争。入清后，曾一

度反清。家园被迁，含恨南徙，屡遭劫难。辛亥（康熙十年，即1671年）秋初夕病中作诗云：“回首乙丙时，瑯焰正猖狂。丙子在围城，四面何悲凉。戊寅避双峰，搜山势更张。甲申凌云柵，闯逆掠归装。甲辰表忠书，奇祸隐难量。皆得免于难，俱非意所望。”^①可谓是一生几度出入险境的写状。尽管如此，他南徙寄居于河南辉县苏门山后，筑草屋，匾“兼山堂”，仍坚持著书立说，直到晚年而不辍。又课徒授业，广交俊彦，俨然中原学术重镇。当时，不仅河南北学术界中的佼佼者，诸如汤斌、张沐等人皆出其门下，而且南北名流，如黄宗羲、顾炎武、傅山、张尔岐等，无不尊之为老师宿儒。流寓扬州的四川学者费密，年逾五十，远道师从，其影响之巨大，可见一斑。

孙奇逢学术虽出王学，但非抱残守阙，在既肯定王学在儒学发展中的正统地位的同时，又清醒地正视王学所面临的危机，超然于门户之上。在他看来，“文成之良知，紫阳之格物，原非有异”。^②“陆、王乃紫阳之益友忠臣，有相成而无相悖”，两贤之大旨未尝不合，因此“今日要真实为紫阳，为阳明，非求之紫阳、阳明也。各从自心自性上，打起全付精神，随各人之时势身分，做得满足无遗憾，方无愧紫阳与阳明”。^③主张合朱与陆王于一堂。他鄙薄明末学术界的空疏浅陋学风，反对清谈而重实践，告诫弟子：“学问之事，患无下手处，故无得力处，知在躬行二字上著手，便一了百当矣。”^④其实践虽指心性体认天理，而非经济，但对矫正空疏学风有

《夏峰先生集》卷十一，《病起述往示诸儿暨孙曾》，《丛书集成初编》本。

^② 《四书近指》卷一，《大学之道章》，《孙夏峰先生全集》道光二十五年大梁书院重刊本。

《夏峰先生集》卷二，《与魏莲陆》。

^④ 《夏峰先生集》卷二，《复梁以道》。

积极意义。主要著作有《四书近指》、《理学宗传》、《读易大旨》、《夏峰先生集》等。

孙奇逢治《易》始于顺治七年（1650）。顺治六年十一月十一日，他因田园为从龙诸贵圈占，举家南迁。翌年三月二十七日，路经囚禁文王的羑里城下，感慨道：“稽首文王是我师，宫墙郁郁望中思。不须登庙瞻遗像，演《易》却从忧患时。”^①他有感于文王忧患演《易》，始矢志于《周易》，以为不学《易》不可以入德。第二天，他在淇县与姻友李對相遇，抵苏门，同居闻啸楼。李對，河北雄县人，孙奇逢赠号“三无氏”，称三无道人。幼而读《易》，而自己老矣未尝学《易》，因此向他请教易道：“常怪尼山欲假年，谁人识得此几先？晨昏相对浑无语，谈《易》胸中欲洒然。”^②体悟孔子“韦编三绝”的用意，仿其假年学《易》。不久，与三无道人谈《易》便有新得：“不能处困，乌能亨；忧乐关头，介死生。但得刚中真要诀，诸般困象自消平。”^③处困要贞即正，故能亨。感谢三无道人的点化，赠诗曰：“《易》学从谁问渡津，三无更是《易》精神。深明钓术恰相合，混俗即为脱俗人。”^④喻指李對为垂钓渭水的姜太公。同年秋，他同三无道人“始习句读”，^⑤系统地学习《周易》。

《读易大旨》是孙奇逢系统学习《周易》的成果。此书初成于顺治十八年（1661）六月五日，三无道人李對跋，题“辛丑阳月三无道人古雄州姻弟李對拜识。”孙奇逢自觉不完善，此后屡次重订，《日谱》卷二八记载告成于康熙六年（1667）十二月七日，此为初订。康

《日谱》卷二，顺治七年庚寅三月二十七日 67 岁条，《孙夏峰先生全集》。

《日谱》卷二，顺治七年庚寅四月十六日 67 岁条。

《日谱》卷二，顺治七年庚寅六月初三日 67 岁条。

《日谱》卷二，顺治七年庚寅六月十日 67 岁条。

《夏峰先生集》卷十，《与三无道人读易》。

熙八年（1669）四月十七日“重订《读易大旨》此日起”。^①《读易大旨》为其晚年之作。其书“偶据见之所及撮其体要以示门人子弟，原非逐句字作解故曰大旨”其特点是“不显攻图书亦无一字及图书大意发挥义理切近人事以象传通一卦之旨由一卦通六十四卦之义凡所训释先列己说而后附以诸说其平生之学主于实用故所言皆关法戒”。^②可谓融会贯通发挥己意重在实用之作。

一、治《易》在于明理

孙奇逢肯定诸圣言《易》虽然角度不同，但都重视义理，阐发《易》中的大道，以理为指归，并由此出发阐释了自己的明理思想。

孙奇逢治《易》宗义理追述诸圣作《易》研《易》皆在明理。他说明《系辞》“圣人以见天下之赜”一节时写道：

象爻何谓也？羲、文、周公三圣人见天下之理，不徒有赜动之事物寓焉，而实有非赜非动理之宜，且通者主之矣。赜动在既有天地之后，未立卦爻之先，而圣人见其事，虽至赜而理则至一，事虽至动而理则至静。故赜虽可恶而象之理，犁然当于心则不可恶也，动虽可乱而爻之理，井然有条贯，则不可乱也。^③

事物之理及运动的特性为其自身所固有，事物是纷乱复杂，变动不居而理则“至一”“至静”认识事物只有把握其中的理，但理隐藏在事物内部，幽深难见，因此诸圣以形象的卦爻画来说明理的深

^①《日谱》卷三一，康熙八年己酉四月十七日 86岁条。

^②《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》中华书局1995年影印本。

^③《读易大旨》卷三，《系辞上传》第八章。

奥使理‘犁然当于心’^①；井然有条贯”。孔子治《易》在于明理，其“统体是《易》，《易》即时中也。天地万物不能尽《易》之蕴，则千古圣贤不能尽中之蕴，孔子欲假年学《易》，盖实体《易》之理，故极赞《易》之妙”。^②曾子、子思于《易》深矣，“《大学》之明新至善，而一本于诚意，《中庸》之中和位育，而一本于诚身，《易》之《文言》曰：忠信所以进德，修辞立其诚，所以居业，忠信与诚，夫岂有二哉”。《大学》、《中庸》如此体会《易》之深处，“故均能发圣人之蕴，教万世于无穷”。^③孟子也知《易》：“发圣人之蕴，教万世无穷者，孟子也。孔子假年学《易》，孟子愿学孔子，先儒谓孟子知《易》知言哉。”^④

对于宋儒治《易》重视明义理这一特色，孙奇逢给予充分的肯定：“濂溪之言至矣。横渠《西铭》见其大者也。诚敬存之，未尝致纤毫之力，则性定而内外忘，明道所以发其蕴也。庖羲之后，容无文王、周、孔，濂溪之后，横渠、明道，亦岂容少哉。”^⑤强调张载、程颐等阐扬周敦颐易学的重要性，在于他们阐释易理。其论程颐、朱熹的易学有云：“程正叔之言曰：《易》之为书，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道。然而前儒本意以传言，后学诵言而忘味，盖惮斯文之湮晦，自秦而下无传矣。此《传》所以作也。朱子《本义》全以程《传》为主，而宗旨所持，在卦变一图，以佐程子所未及。孔子以后，又千年有余年，始得此两大儒以发明之，四圣人之精微妙秘，庶其昭示于远近身物之间，无一刻非《易》之所流行也，无一人非《易》之所搏挽也。”^⑥肯定程

① 《读易大旨》卷首，《总论》。

② 《读易大旨》卷五，《兼山堂答问易》。

③ 同上。

④ 《读易大旨》卷五，《与三无道人论易》。

⑤ 《夏峰先生集》卷十，《与三无道人读易》。

颐《伊川易传》的历史地位。朱熹《周易本义》则多发明程《传》同时也补程《传》所未及之处。他们的易学直接伏羲、文王、周公、孔子诸圣，功不可没。对于程颐主义理，朱熹占卜筮，他有如下看法：

孔子后千余年 程《传》主理，《本义》言占 非岐言之也。理者确乎不易 而占则示人以用《易》之道也。人不知用《易》，则《易》亦虚设于天地之间，两大儒亦各言其所独得而已。不恒其德 或承之羞 子曰不占而已矣 占焉而可免于羞 此正用《易》之妙也。^①

卜筮只是引子，以明阴阳不测之神，无寂无感，不疾不速，使人畏天向道。阳明门人问《易》 朱子主卜筮 程传主理 何如？先生曰：卜筮亦是理，理亦是卜筮，天下之理孰有大于卜筮者乎？只为后世将卜筮专主在占卦上看了，所以看得卜筮是小艺。不知今日之师友问答、博学、审问、慎思、明辨、笃行之类 皆是卜筮。卜筮者不过求决狐疑 神明吾心而已。《易》是问诸天 人有疑 自信不及 故以《易》问天。谓人尚有所涉，惟天不容伪耳。^②

兼论占易与学易。反对片面把《易》视为卜筮之书。宋易中程颐《易传》主义理 朱熹《本义》主占筮 并非矛盾 反映《易》的两大特征。理偏重理，占偏重用，理为不易之道，通过占筮可以示人以用易之理。赞同王守仁卜筮是理、理也是卜筮的观点，对其折中程颐和朱熹表示认同。易所表达的天道，难以预测，此时使用占卜，卜筮是用易，只有用易才使易理不抽象，而变得有意义。其实卜筮不

《读易大旨》卷五，《与三无道人论易》。

② 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第十二章。

过是明义理的手段。他主张纳卜筮于义理之中，以义理为指归。

孙奇逢在追述诸圣贤论义理易之后，充分发挥了自己明理的思想。他肯定卦爻辞、卦爻象在于明理，对《系辞》“彖者，言乎象也”和“故《易》者，象也”等进行分析：

易之道不以无言隐，而以有言显，第非言无以开天下之蒙也。故观《易》观所言，有象焉，得象以言之，而全体之蕴显矣；有变焉，得爻以言之，而一节之蕴悉矣。象变中所言吉者必其材得而非幸，言凶者必其材失而非不幸，言悔吝者其疵，小德之出入，言无咎者，善其自反而补过。所言不同，同为万古开群蒙耳。^①

盖圣人之意，本欲以吉凶悔吝之理开天下，但无所依据假借，则此理无由著见。故伏羲之易，假象以寓理，乃事理仿佛近似而可以想像者也，非造化之真体也。文王有彖以言其材。彖者象之材也，乃卦之德也。周公有爻以效其动，爻者象之变也，乃卦之趋时也，则吉凶由此而生，悔吝由此而著矣。吉凶在事本显，故曰生，悔吝在心尚微，故曰著。悔有改过之意，至于吉则悔之著也。吝有大过之意，至于凶则吝之著也。要皆据其象而已，故舍象不可以言《易》也。^②

易道或易理通过象象爻表现出来。观《易》所言之理离不开卦爻象。创设卦象，以形象的方式告诫天地人事之理。卦象说明一卦之蕴，爻象说明一爻变化之蕴。吉凶言得失，悔吝言悔恨憾惜，无咎言补过，卦爻所言虽然含义不同，但都在于开启蒙稚，为人的行

《读易大旨》卷三，《系辞上传》第三章。

《读易大旨》卷三，《系辞下传》第三章。

为提供导向。卦爻所言实际上是人行行为的判词，以示人应遵循之理，具有规劝作用。诸圣设卦象彖爻是为其明理服务。也说明此理不是一种空洞的抽象，而是通过卦象系辞来表现，体现了抽象与具体的一致。他把辞占象变的关系看成是体用关系，“卦立而象具 因象系辞 因辞定占 各有一定之理 此《易》之体也。刚柔推换 变化生焉 此《易》之用也”。^① 易有体用之分，卦象卦辞反映易道，为易之体。占筮爻变反映易的变动不居，为易之用。

辞象变占在于明理 他加以论证：“《易》之道无非圣人之道也。何独以四者言，盖就一蓍卦之间而辞变象占则四者正圣人之道也。以用也，非逐一尚之，理融于心，自一一与配亦归在易道上看。观下文承以至精至变至神可知。君子将有为有行，问之于易，易则受其问，如对面问答之亲切，以决未来之吉凶。远近、幽深，无不周悉 非其辞之至精 孰能与此 故以言者尚其辞。参伍其蓍之变 错综其卦之数，通之极之而成文成象，则奇偶老少不滞于一端，内外贞悔不胶于一定，而变化无穷矣。非天下之至变，其孰能于此，故以动者尚其变，以制器者尚其象。凡天地之物有思有为，其知识才能，超出于万物之表者，方可以通天下之故也。今蓍龟无思无为，不过一物而已 然方感矣 而遂能通天下之故 未尝迟回于其间 非天下之至神乎？所以以卜筮者尚其占。总以辞变象占四者论之，固至精至变至神矣，然四者皆圣人之道。”^② “以言者尚其辞”、“以动者尚其变”、“以制器者尚其象”、“以卜筮者尚其占”为《系辞》所讲的圣人四道。此四道可以说是作《易》者为人认识事物所提供的

《读易大旨》卷三，《系辞上传》第二章。

② 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第十章。

基本原理。如由卦爻辞可知吉凶、远近、幽深之理，卦爻变动可知事物的变化多端，卦爻象可知事物形象，占卜可感通天下事物的缘由等等。这四道是一个不可分割的统一体。在用《易》过程中，“一蓍卦之间”包括了“辞变象占”四者。所获得的信息，可谓“至精至变至神”，既准确，又变幻莫测，可谓必然性与偶然性的因素的统一。

由于重视易理，纳卜筮于义理之中，因此，他反对把揲蓍当成谋财的手段，说：“人以求财揲蓍，曰易配道义而论吉凶。圣人之书也，求财非君子之道。易为君子谋，不为小人谋。”^①《易》虽然“无一人不为之谋，无一事不为之谋，无一时不为之谋”，^②作为谋划手段，广泛使用，但运用《易》应当以道义为主。他断言易理具有验往知来的特点。剖析《系辞》“神以知来，知以藏往”写道：“凡吉凶之机兆端已发，将至而未至者曰来，吉凶之理见在于此，一定而可知者曰往。知来者先知也，藏往者了然蕴蓄于胸中也，来者不知由，往者未得了然蕴蓄于胸中也。气运之盛衰废兴，与人事之得失休咎，往事昭然，来者可鉴，夫子曰百世可知，正所以验往也。藏往知来非二事，用神而不用蓍，用智而不用卦，无卜筮而知吉凶。犹神武自足以服人，不假于杀伐之威，此圣人之心易，乃作《易》之本。”^③知来是还未到而预知，藏往是过去未消逝而存于心中，不知来者缘由，未藏往者于心中，既不了解将来，也不知晓过去，这必然不会懂得人事的吉凶得失、社会的兴衰。孔子所谓“百世可知”，是“验往”而“来者可鉴”。用神智，不用卦蓍，强调理性的前瞻性、可预知性。

孙奇逢从《系辞》“立象尽意”角度阐释了《易》明理的思想：“书

① 《夏峰先生集》卷十三，《语录》。

② 《读易大旨》卷五，《与三无道人论易》。

③ 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第十一章。

不尽言，言不尽意，然则圣人之意终不可见乎？盖圣人仰观府察，见天地之阴阳不外乎奇偶之象也，于是立象以尽意。”“盖立象尽意者，圣人作《易》之意，得意忘象者，圣人用《易》之妙也。指各有在，岂容执论。”^①书本与语言、语言与思想之间存在着差异，因此不能简单地以为通过书本和语言就可以表达意思。人应该通过观察而建立有形之象，以具体的方式表达思想。“得意忘象”为王弼语，忘象不是不要象，而是掌握其意以后暂时搁置，这正体现运用易理的精妙之处。他继续论道：

上古圣人以其蕴蓄者无穷，虽天地古今人情物理，不能尽其奥，非辞说之所可传也，故立象以尽意。象者太极两仪四象八卦，以及重卦者，是太极无象而万象亟焉。为两为四为八为六十四，而阴阳之消息运焉，进退具焉，变化成焉。而情伪潜于中，吉凶定于中，悔吝生于中，趋避见于中而神化宜民之道于是乎出，岂辞说之可鉴也。然而非神明者不能与于斯也。故中古之圣人观象而系之辞，彖辞系而全体之意见，爻辞系而一节之意显。圣人非好为辞说以泥后世也，使达者悟于辞之外，即未达者亦不误于辞之中，亦期于神化宜民而已矣。^②

易之意蕴无穷，仅仅靠卦爻辞是不能穷尽其理的，因此立象，亦即通过有形有象的方式来穷尽其意。彖辞反映一卦之全体，爻辞说明一爻之变化，象、彖、爻一致，即卦爻辞与卦爻象统一，皆体现“立象以尽意”的宗旨。易理通过形象表现出来，为的是百姓易于掌握。

① 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第十二章。

② 《读易大旨》卷五，《跋》。

孙氏评论《系辞》“同归而殊途”、“一致而百虑”说：“一部《易经》言理即言数，同归而殊途，同归于理也。而其途则殊，如父子、君臣、夫妇、朋友、长幼，接乎其身者甚殊也。然父子有亲之理，君臣有义之理，夫妇、朋友、长幼有序别信之理，吾惟尽其理而已，外何庸心焉。一致而百虑者，一致于数也，而其虑则百。如富贵、贫贱、患难起乎其心者有百也，然富贵、贫贱、患难各有数存乎其间，吾惟安其数而已，他何庸心焉。大凡有可为、有可致者，吾身一定之理也。莫之为而为，莫之致而至者，则造化自然之数也。”^①“同归于理，但其途不同，如人的身份不同，但都有其理，都必须遵守。一致百虑，一致于数。如富贵贫贱患难生于心的各不相同，但都有其数，此数指命运不可测。理有必然性之义，而数有偶然性，前者可把握，后者难以预料。因此人应着力于理而非数。”

他意识到人只有藏理于心中，才能排遣心中的烦恼，“吾人一日之间，寸心靡宁，几多纷扰，思虑累之也。静言思之，思虑何为也哉。期此时此事，有当于理而已矣。果当于理也，思复何思，虑复何虑，此谓殊途而同归，百虑而一致，故曰天下何思何虑”。^②人在日常生活中，心神不宁而多纷扰，皆为思虑所拖累。人应抛开思虑，以理为准行事。

对于易理的理解，他反对用僵化的模式，主张变通：“读易之道最忌拘泥，贵变通。何谓拘泥？不察象而以臆说者支。不察夫圣人精意之所存，徒瑟瑟于象与辞之辨者枝。六十四卦三百八十四爻，变而通之以趋时，必执一法以衡之者固，传之辞非必尽彖爻之

《读易大旨》卷三，《系辞下传》第五章。

② 《夏峰先生集》卷十三，《语录》。

旨，参而玩焉可也。定谓四圣一心而强合焉者胶。何谓变通？易非四圣之《易》，乃天开地辟，阴阳消息霄壤间，自然之易也。又非霄壤之易，乃吾心之诚明、寂然不动，感而遂通之易也。会得此旨，则知吾心与四圣之心一，天下后世之心与吾之心一，其于易也，思过半矣。’^①讲易之道或理，贵在变通，反对拘泥，亦即反对把象、意割裂开来，并加以绝对化，还反对把自然之易与主观之易割裂开来。卦爻辞与卦爻象、占与学应是相通的，通过变通以趋时，此反映自然之变化，圣人之易必须要符合自然变化之法则。这是对《系辞》“易不可为典要，惟变所适”思想的发挥，强调了易理运用的灵活性。

孙奇逢治《易》重视义理 其路数恪守宋易义理学门户 所论明理涉及必然性与偶然性、抽象与具体、鉴往与前瞻、理论与应用、相对性与主观性等问题，这对进一步研讨易理有启发意义。

二、上天之载无声无臭

孙奇逢治《易》重视对天地自然的探索，以天地自然不依人的意识为转移，是客观实在。借助《周易》范畴，多角度阐释了这种观点。他明确地把天地自然当成《周易》产生的根源，说：

上天之载，无声无臭，而万物生，此易之源也。庖羲氏通神明之德，类万物之情，始设奇偶二画以象之，二画错而八卦成，八卦错而四图著。图之文不一，阴阳消长之象则一，阴阳消长，天地之变化也。文王重之以尽其变，周孔系之以效其

动，因时救弊，岂能于图之外加毫末。^①

易不过模写乾坤广大之理，惟其广大原于天地，故易之广大亦如天地之广大，易之变通亦如四时之变通，易之阴阳亦如日月之阴阳。盖四时一天地之运也，日月一天地之精也，总之皆天地也。^②

天地客观即是自然而然，无任何主观参与，圣人根据天地自然的特征，画卦爻象，系卦爻辞，以反映自然的本然及其变化，易非主观，而是客观的。因此“易本摹写天地而作”。^③

他解《系辞》“天尊地卑”章讨论了画前有易与画后有易的关系，说：“盖未画《易》之前，一部《易经》已列于两间。故天尊地卑，未有易卦之乾坤而乾坤已定矣。卑高以陈，未有易卦之贵贱而贵贱已位矣。动静有常，未有易卦之刚柔而刚柔已断矣。方以类聚，物以群分，未有易卦之吉凶而吉凶已生矣。在天成象，在地成形，未有易卦之变化而变化已见矣。圣人之易不过模写其象数而已，非有心安排也。”^④何谓“未画之前”亦即“上古虽未有易之书，然造化人事本有易之理，故作事暗合易书，正所谓画前之易也”。^⑤此对画前易的理解是易本文未成之前，自然界已有易理。“画前有易卦，未画亦不见少有画，而卦辞，爻辞、彖辞亦不见少，迨有卦爻彖象之辞，而始知其不可少也。”^⑥承认画前有易，《易》书乃有画，即画卦爻系辞之后的产物。易的卦爻产生以前，自然界就已经存

《夏峰先生集》卷八，《太极图说》。

② 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第六章。

③ 同上。

《读易大旨》卷三，《系辞上传》第一章。

《读易大旨》卷三，《系辞下传》第二章。

⑥ 《夏峰先生集》卷八，《错综说》

在着易 此为自然之易。易卦画 乃至后来的《周易》 不过是自然界的模写。

他论先后天也说：“曷先后天之有殊乎？虽然犹有可说焉，无文之易诚明之道也，有文之易明诚之道也。苟能因辞以会夫无辞之奥 是借后天之学返乎先天之理。”^①提出“无文之易”与“有文之易”前者为“诚明”指天地本然无欺客观 后者为“明诚”指人为要反映客观，要因有辞通无辞之奥，借后天之学返于先天之理，先天之理即自然之道 易“用无穷 与天地相为终始。”^②这是要使主观反映客观，认识自然之理。

“画前有易”、“先天”、“后天”之说以宋代邵雍的解释影响最大。他认为“须信画前元有《易》，自从删后更无诗”。^③“画前有易”，指易之法则先于卦爻而存在，但他把此法则归为心法。“先天”、“后天”用朱熹的话说：“自初未有画时，说到六画满处者 邵子所谓先天之学也。卦成之后，各因一义推说，邵子所谓后天之学也。”“伏羲之易，初无文字，只是一图以寓其象数，而天地万物之理，阴阳终始之变具焉。文王之易即今之《周易》而孔子所为作者是也。”^④依邵雍的解释，“画前有易”与“先天”是易之根本 此根本并非自然 而源于圣人心法 即所谓的“先天学为心法说”这种说法有先验论之嫌。与邵雍的解释有所不同，孙奇逢强调了易的客观来源，天地自然才是易产生的条件，圣人之易不过是对自然之易的模写罢了。

《读易大旨》卷五，《跋》。

② 《夏峰先生集》卷十三，《语录》。

朱熹《伊洛渊源录》卷九，《四库全书》本。

《朱子大全》卷三十八，《答袁机仲书》，《四部丛刊》本。

孙奇逢通过始终、有无、生死等范畴阐发了自然的客观本性。

自然具有永恒的特征，他发挥王阳明的有无之论写道：“无极而太极，无而未尝无也，太极本无极，有而未尝有也。有而未尝有，是真有也，无而未尝无，是真无也，见而未尝见，是真见也。故阳明曰无声无臭，而乾坤万有基焉，是无而未尝无也。又曰不离日用尝行内，直造先天未画前，是有而未尝有也。无而未尝无，故视听言动于天则，欲罢而不能，有而未尝有，故天则穆然无方无体，欲从而未由，兹颜子之所以为真也。所以谓能发前人之蕴，彼滞于有，而耽于无者，胥失之矣。”^①“夫有而未尝有，是真有也。无而未尝无，是真无也。见而未尝见是真见也”出自《王阳明全书》卷七，《见斋说》。他引此旨在说明不能把有无绝对化，无未尝无，有未尝有，因为“无声无臭”的抽象有有，“日用”的具体有无 反对“滞于有”与“耽于无”的片面性，有与无总是相互联系在一起的。把有无绝对化是因为割裂了动与静，“徇于有者，见动而不见静，堕于无者，见静而不见动 知易者鲜矣”。^② 有无互涵，说明自然界的物质不灭，具有永恒性。他甚至反对谈无有之论，因为：

《大易》不言有无，言有无诸子之陋也。张子何所指与？曰即如死生鬼神之事，言者纷纭幻妄不可为据。《大易》第云原始反终 故知死生之说 精气为物 游魂为变 故知鬼神之情状。言约意尽，以为有未尝有也，以为无未尝无也，张子所指者不止此，此其大端者矣。高景逸曰在道不溺于无，在器不堕于有，盖道无形体而能形天下之形，体天下之体，彼专以无言

《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

② 同上。

者陋也。器有形体而形卒归于无，形体卒归于无体，彼专以有言者陋也，皆失易之旨也。夫易广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。其所谓远取诸物，近取诸身，随时随地，成象成爻者，此可谓之有耶？谓之无耶？周流六虚，不可为典要，原无有无可言也，故言有无诸子之陋也。^①

《易》不讲有无 言有无为诸子之陋 此一说法出自张载《易说·系辞上》。依《系辞》之见 推原事物之初始 反求事物的终结 自然会知晓死生之说。考察精气凝聚成形，气魂游散，便知所谓的鬼神情状。生死、鬼神不过是事物的不同存在方式，非以有无而论。又引高攀龙反对有无之论。道虽然抽象，但不“溺于无”，器虽然具体，也不“堕于有”。道无形而体现事物之形体，器有形体也与无形体不可分，反对把有与无绝对的割裂开来。这是从死生、道器范畴反对有无之说。

他充分意识到有无、生死表现为一个气化的自然过程，在评论“幽明”、“原反”、“死生”等《系辞》语时 详加阐发：“君子学易必求端乎天地，而其大者在阴阳之辨。天地之道莫非阴阳之所为，则幽明之故于此睹矣。遂进而求所为幽明之故，其间自明之幽，一始一终，相为循环，原且反之，以推气数之自然，而死生之说，莫详于此矣。又进而求所谓死生之说，始无所始，聚则成形者是，终无所终，散则成变者是。总是一气之屈伸，以为终始之运，而鬼神之情状昭昭乎不可掩矣。”^②既然易与天地相似，天人合一，那么依天地之理便可知人事。天地一阴一阳运行，由此出现幽明变化，周而复始，

^① 《读易大旨》卷五，《兼山堂答易》。

^② 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第四章。

循环不已。推原其开始，反求其终结，不过是气数之自然。由自然界的始终可推知死生，始即聚而成形，终即散而成变，终始为一气屈伸而已，“出人有死生者道也，出而有为生，入而无为死，此皆阴阳屈伸之所为，故曰一阴一阳之谓道”。^①至于鬼神不过是描述生死的情状。

他以易卦说明天地之道消长不已：“天地之道，一阴阳尽之矣。阴阳之道，一消长尽之矣。自复而临而泰而大壮而夬，以至于乾，阳以渐而长也。自姤而遁而否而观而剥，以至于坤，阴以渐而长也。复者阳之息，乾者阳之盈，姤者阳之消，坤者阳之虚，姤者阴之息，坤者阴之盈，复者阴之消，乾者阴之虚，消息盈虚四字，循环无端，遂成终古。举人世一切进退存亡，始终生死，大小长短，皆造化自然之数，一定之理，夫岂有外焉者乎。彼妄言长生者，不能居易俟命，是欲独立乾坤之外，长为阴阳之立，此必不得之数也。”^②以卦为例，从复卦至乾卦为阳从下至上为阳长，姤卦至坤卦为阴从下至上为阴长。复一阳自下为阳息，乾六爻皆阳为阳盈，姤卦一阴始于下为阴息，坤卦六爻皆阴为阴盈。卦爻变化不外消息盈虚，循环不已。大千世界也如此，进退存亡、始终生死、大小长短，都是自然变化的表现，有一定的客观法则，非人为可改变。

在他看来，有无始终都具有相对性，发挥程颐思想道：“自天地幽明，至于昆虫草木微物无不合，故能尽饮食言语之道者，则能尽昼夜死生古今之道。凡物自无而有曰始，自有而无曰终，如一日有一日之终始，一人有一人之终始。知一日一人之终始，则知千百

① 《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

② 同上。

世、千万人之终始。因始而究极其所无始，因终而究极其所无终，总是此一个消息。^①《易》取之于自然，自然合其变化之道。每一事物包括具体的人都有终始，以有无来解终始，便是一个从无到有、再从有到无的过程。但终始、有无又是相对的。“因始而究极其所无始”、“因终而究极其所无终”是说就整个大自然过程看，又是无始无终的，只是“一个消息”，亦即永不停止的变化。自然界应是永恒与相对的有机统一。

孙奇逢以道器关系进一步说明客观事物的共相与殊相的统一：“道不离器，离器何处觅道。性不离形，离形何处觅性。”谢上蔡曰：洒扫应对，便是形而上者，是在学者自悟耳。^②肯定器、形具体事物的实在性，抽象的道、性离不开具体事物。形而上的道与形而下的具体事物应是统一的。他解《系辞》“形而上者谓之道”有云：

形上形下，千古论道者要语也。识得形上之道，方许识易有太极，易有太极，乾坤之生生而不息者是。是以乾坤列而四象与八卦相蕴而生，此易道之所以为至也。强名之曰太极，而实非另有一物立于两仪四象之前也。周子曰无极而太极，又曰太极本无极，斯知道者也。刘念台曰无极、太极，又是夫子以后破荒语，此“无”字是实落语，非玄妙语也。朱陆之辨，在朱子以为太极之上必有无极，既不足以得大易之旨。而陆子以为太极之上决不当有无极，亦岂足以得濂溪之旨。^③

形而上之道的“道”是理解太极的前提，易有太极指乾坤生生不已。

① 《读易大旨》卷五，《与三无道人论易》。亦见《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

② 《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

③ 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第十二章。

乾坤并列才有四象和八卦，此为易道，或称太极。太极是两仪四象的太极，不存在一个抽象的太极。周敦颐的“无极而太极”、“太极本无极”符合易道。刘宗周认为，“无极太极”的“无”字非虚无空洞，而是“实落语”。朱熹以为太极之上有无极，是不懂得易之宗旨。陆象山认为太极之上不存在无极，也不得周敦颐要旨。无极只是太极形容词，不应把无极与太极割裂开来，这表明自然界的事物都是抽象与具体的统一。

在物我、天人关系上，孙奇逢主张人属于客观自然：“欲观天地，观之于万物而已，万物所以成天地也。欲观万物，观之于我而已，我备万物也。人只因不识我，遂不识天地，不识万物，则我止为万物中之一物耳。”^①观天地、观万物归结为观我，因为我备万物，我亦一物，我是自然界的一个组成部分。因此，人就应该效法天地与天地合一。他分析《系辞》“与天地相似”一节有云：“圣人于天地之道，岂特知之，即与天地相似而不违矣。何也？天地至大不能过者也，圣人则知周万物而道济天下，故与天地同其不过；天地无心而成化不忧者也，圣人则旁行不流，乐天知命，故与天地同其不忧；天地以生物为心能爱者也，圣人则安土敦仁，故与天地同其能爱。是三者皆与天地相似，所以作易与天地准也。”^②圣人与天地一致，天地至大，圣人能普遍知晓，天地无心变化，圣人能无所忧虑，知其命数，天地遍爱万物，圣人安处环境以敦厚施仁义，凡此皆与天地同忧患、同爱乐，这就是以天地为准。在这里，人已经不是主观的东西，而是客观化了的存在，与天地自然浑然一体了。

《夏峰先生集》卷十三，《语录》。

② 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第四章。

他又进一步加以发挥：“此章有五层，至精、至变、至神是圣心之易。卦爻、辞占、图书、变象是所作之易。极深研几是阐卦爻而发，图书作易之事。无思无为，能寂能感，神易合一。在图书卦爻先，是造化本来之易。通志成务在作易后，是斯民咸用之易。有本来之易，然后有圣心之易，有易书之易，有咸用之易，井井条条，一以贯之。”^①此即“《易》有圣人之道四焉”章，在这里把圣人之道分为五层讲，有四种易。本来之易即造化自然之易，圣心之易是观念形态的易，也可称为易理。先有自然之易，然后才有观念之易，通过物化再形成所作的易书，即书本之易，最后是百姓运用之易，此种说法正确反映人的认知过程，体现了认知意义上的人与自然统一。他提出四种天：

夫《易》有天之天 有天之人 有人之天 有人之人 此四象之象 不可不察也。圣人知天之天 立象系辞 裁变定占焉 著之易以明民知人之天。俾观象玩辞，观变玩占焉。学夫易以达天 虽其自筮 必湛其斋 必肃其戒 虽有明圣之心 毋敢自遂，必进受命而断其志焉。诚惧乎，天之人萌其中，而人之天汨如也，无已之尽也。况于中人有蔽之心，人而人尔危莫危焉。其内恒险，其外多阻，忧患之来不可为量数，而往往徇见，知自蔽执己是，自固也。物之则未格，人之天未定，天之天未至 即欲致知 何自而致之 故问之卜筮 断之以神物 明受命于天，何也？天者一而人者贰也，一者无思无为，寂以感通而神，贰乃多思多虑，以有为为之而杂也。易也者，因人之贰绍天之一，以通志决疑而济其行者也。故其辞危，危之者俾夫人

知危而辨之，蚤防之豫也。俾夫人知且有忧有患，又审知忧患之故也。又俾人知危乃平，易必倾，道甚大而百物不废也。此谓与天地鬼神合德。^①

提出四种天。知天之天是立象系辞，裁变定占，作《易》为百姓服务。知人之天是观象玩辞，观变玩占，学《易》达到对天的认识。天之人指天非纯自然，打上人的印迹。人之人指人的局限性。人受感觉等局限性的影响，不能体察自然，这就要靠非理性的因素，如通过占卜来推断。天纯一自然，没有意识，人有思维，有主观杂念，因此作《易》者要使主观符合客观，就必须决疑，懂得客观环境的危险性，培养人们的忧患意识，谨慎警惕之心，只有这样才能处危不乱，达到与天地自然和谐统一。

三、迹之学与心之学

孙奇逢治《易》重人事，说：“若一诿之天运，以为无预于人事，则圣人之易可无作矣。”^②其重人事表现在重视对心以及相关问题的研究。

他有关于心的论述很多，兹举几条：“易道虽本之天地，而实具于圣人之一心，以圣人之心具有天地之全体也。”^③“先天之学，道之体也，体非可言传，故曰心由心出，迹之学也。后天之学，道之用也，用有形可见，故曰迹因迹求，心之学也。”^④“易，变易也，所以尽心之变也。故其为卦不相假借，其为爻不可混淆，盖心之变无穷，

^① 《读易大旨》卷三，《兼山堂答问易》。

^② 《读易大旨》卷首，《总论》。

^③ 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第一章。

^④ 《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

则其词亦无穷。引而伸之，触类而长之，无非贞吉之为趋，而凶悔之为避，此易之大端也。”^①凡此皆说明心在易中是第一位的。因为心中包含天地之全体，易为天人之道。在先天之学与后天之学的关系上，主张以心传心的先天之学，以心传心离不开具体的东西，即“迹之学”。后天之学虽有形，也要心上求，离不开心，即“心之学”。但前者是体，后者是用，体用统一说明他讲的心学是具体而非空洞的禅学。他把易讲的变易归结为“尽心之变”，显然从心学角度立论，其易学有心学性质，受心学的影响。理学有道心与人心之说，他尤重道心，有云：

直者不曲而已，方者如物之方，不可转移而已。曰直曰方，皆形容道心之言，非有二理也。此道甚大，乃人心之所自有，不假修习而得。象辞以动为言，惟动乃验，其实于应酬万变而未尝不直不方者。地道之光如此，人道之光如此。^②

“直”“方”为坤卦六二爻辞“直方大，不习无不利”。直为不曲，方为不可转移，皆形容道心。道心为道德观念，此念为人之所自有，不用修为，先天根植于心中，此解“不习无不利”。象辞以动为言，指《小象》“六二之动，直以方也。不习无不利，地道光也”。只有在礼仪等践履过程中才能检验是否刚直方正，这里既看到道心存在的生理先天性，也注意到其发挥作用的后天实践性。又“心与天通，善与人同。然后能以一心通万心，通天下为一心而于野。其同若昵比近私，则一膜之内，自隔藩篱，此身亦眇乎小矣”。^③此对同人卦辞“同人于野”的解释。同人既是人心与天心相通，也是善与

《读易大旨》卷五，《与三无道人论易》。

《读易大旨》卷一，《坤》。

《读易大旨》卷一，《同人》。

人相通，每个人都能以其善心与其他人沟通。

在谈到心性命的关系时，他指出：“性，人之理，命，天地之理也。阴阳以气言，寒暑往来之类是也。刚柔以质言，山峙川流之类是也。仁义以德言，事亲从兄之类是也。三者虽若不同，其实一而已矣。盖天地间不外形气神三字，天无阴阳则气机息，地无刚柔则地维坠，人无仁义则禽兽矣，故曰立天立地立人。”^①性是人的理，为天赋，命为天地的理，影响着人。对于人来说，主要在于把握人的仁义之性，就像天地离不开阴阳、刚柔一样，人也离不开仁义之性，此为入立身之本，以此来把握自己的命运。他进一步区分性命，“易曰尽性以致命，谓性可以自主，而命仍属之于天，故致诚至圣功夫，只是一尽性。”^②尽性以致命为《说卦》语，之所以尽性，因为性属人，人有主动性，致命的命则属于天，人无法把握。所以人只能做人能做到的事，即“尽性”从人自我做起。

有人问“圣人之心，何以能与性命天道融会，无少间隔？”太极与天命、心性作何分解？”他有以下回答：“万物无所不禀，则谓之曰命，万物无所不本，则谓之曰性，万物无所不主，则谓之曰天，万物无所不生，则谓之曰心，其实一也。古之圣人尽性立命，知天皆本于心，故但尽其心而已矣。”又“太极者极至之理也，在天命心性之先而不为先，在天命心性之后而不为后。与天地万物圆融和会，无终始离合之可言，自古及今，无时不存，无事不在，此为太极而已矣。”^③在讨论圣人之心与性命、天道，太极与天命、心性的关系时，他认为，命、性、天、心这四者从不同角度说明万物的特征，它们之

① 《读易大旨》卷四，《说卦传》第二章。

② 《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

③ 《夏峰先生集》卷十三，《语录》。

问是一致的。站在人事的角度，尽性知命等，皆本于心，尽心是其应有之义。至于太极，其表现为理之极致，它与心性一致，不可分离，亦与天地万物和合统一，自始至终存在着。这是从天人合一角度讨论心性，强调心的重要性。

提及心性必然要涉及人性善，有人问：“继善成性，作何分别？”他答曰：“在造化为善 在人物为性 继之者善 诚之源也 成之者性，诚斯立焉。文清薛子曰继之者善，其理一，成之者性，其分殊。”^①“造化”，指天地自然生成的为善，表现在人为性。引薛瑄语，把善与性看作是共相与殊相的关系，对于人来说，善则是替在的，是天地共性，性是现实的，是人物所有的个性，“继”“成”沟通善与性，把共性与个性结合在一起，只有继、成才能彰显性善。善是天赋予人的，从这个意义上可理解为先天的，其据复《彖》“复其见天地之心乎”加以说明：

复其见天地之心乎 从此葆而勿失 存存不息 自然光辉发越，还我天然完具之体，此所谓诚之者之事。尽人以合天，全恃这些灵露 孟子夜气平旦之好恶 与人相近 正谓此也。^②复卦《彖》此一语讲的是回归于人天然的本善之心，或赤子之心。回归人性之本善，就需要自我修养，保存勿失，以尽人本性来合天德。所谓“夜气平旦之好恶 与人相近”出自《孟子·告子上》原文为“其日夜之所息 平旦之气 其好恶与人相近也者几希”。朱熹解此写道：“言人之良心虽已放失，然其日夜之间，亦必有所生长。故平旦未与物接，其气清明之际，良心犹必有发见者。”^③好恶与人相

《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

《读易大旨》卷五，《与三无人论易》。亦见《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

近言得人心之所同然也。’^①与物未接之清明之气，指人性之纯然，未受后天外界杂扰，内在的本善，这是人人相同，以此解复卦，说明复归人本心，即是天地之心。

按着这个逻辑推论，有不善则是后天造成的，孙奇逢论理气有云：“理一而已矣，而气有阴阳，谓性之善者，是就其理之一者言，谓性有善有不善者，是就其气之杂者言也。然才有此理，便有此气，共域而行，反之之君子，身之之圣人，调剂于阴阳偏胜之会，阳不使之不足，阴不使之有余，仍归于理之一，此所谓性无有不善。”^②以理气谈善性。就其自然之理而言，人性禀于天，是善的，但就其气之杂而言，有善有不善，阴阳失调就会出现不善。应调剂阴阳之气，使之不偏不倚，合于理，只有这样，才能避免不善。避免不善，就要及时改过，他分析复卦初九爻辞“不远复，无祇悔，元吉”，认为，复“初九不远者，失之不远也。人有过必至征色发声而后悔悟，则困心衡虑者也。惟自此心而失之，又自此心而知之，自此心而知之，又自此心而改之，则不远，即复不至于悔者也。”^③复卦初九一阳来复，表征着人有过能改悔。人有过错必然表现在行为上，其原因则在于内心，内心知道自己的错误，及时改正，“故君子迁善之速，则如风行，改过之勇，则如雷厉。”^④君子改过迁善应当机立断，就不会错上加错，后悔晚矣。他又引孔子与颜回之事加以具体阐发：

孔子系易，直以颜子当复之无祇悔，元吉。曰颜氏之子，

朱熹《四书集注》卷十一，《孟子·告子上》中华书局1983年标点本。

② 《夏峰先生集》卷十三，《语录》。

《读易大旨》卷一，《复》。

《读易大旨》卷二，《益》。

其殆庶几。有不善未尝不知，知之未尝复行。此何所据也？曰孔子尝称颜子，曰三月不违仁，曰择乎中庸，得一善，曰不迁怒，不贰过，曰不改其乐，曰庶乎屡空，曰克己复礼。至颜子述孔子之善诱，则曰：博我以文，约我以礼而已。庶几之几，即知几之几也。几者动之微，吉凶之先见者也。先见乎吉，故常知乎善，常行乎善。先见乎凶，故常知不善，不复行不善。以一念之善，几必先知之，一念之不善，几亦先知之。知几则常知，常知则常先见，常先见则常复，则神则生，生则仁、则一、则不迁、则不贰、则中、则庸、则乐、则空、则己克、则礼复，不庶几乎，自强不息之君子乎？少有一毫不知，则不能先见，不见则祇悔，祇悔而复，则远物而不神矣。这个知几学问既不著空，是我之文，又不著物，是我之礼，吾心即天地万物，就是博文，天地万物即吾心，就是约礼，真是一以贯之。六十四卦无非天地之心，而于复则见天地之心甚矣。复初九之功大也，学易须是知天地之心，知天地之心须是知复之初九，知复之初九须是知颜子之几。周子曰学颜子之学，明道曰学颜子有准的，则周程学颜，乃所以为学易者也。^①

孔子《系辞》以颜渊言行解复卦初九告诫：经常克己复礼，才能恢复光大善性。又要重视“几”，把握变化的征兆，如知晓善的征兆，可尽力揄扬，并见之于行动。还要博文与约礼，“吾心即天地万物”，指以吾心来体认天地万物，丰富自己的知识，向外即博文。“天地万物即吾心”，是把天地万物内化于心，向内为约礼。易卦所反映的是天地之心，复善性就是抛弃人欲见天地之心，即天理。周

^① 《读易大旨》卷五，《兼山堂答问易》。

敦颐、程颢相对说比较重视心，推尊颜回，孙奇逢倾向于心学，强调内省路数 以《论语》、《易传》解释复卦初九爻辞 受心学影响。

善补过则无悔 他解《系辞》“ 忧悔吝者存乎介 震无咎者存乎悔 ” 说：“ 悔吝固言乎小疵矣，然不可以小疵而自恕，必当于此心方动、善恶初分之时即忧之，则不至于悔吝矣。无咎固补过矣，然欲动补过之心者 必自悔中来也。” 介 理欲分途也。介在事前 理势方萌 悔生事后 以理图势。” 圣人作《易》无非使人趋吉避凶而终之以善补过 则悔为要焉。^①悔吝讲的是处事稍有小弊病，但不能因为其小而忽视，要在此善恶之初，有忧患之心，才不至于有悔吝。补过可无咎害，但补过必从自我悔恨起。介为理欲之分界，必须在事发之前 分清理欲 可避免悔。又说：“《易》言悔吝 在人为忧虞之象。忧则困心衡虑，渐趋于吉，亦如悔之自凶而趋吉也。虞则志得意满，渐向于凶，亦如吝之自吉而向凶也。”^②此解“ 悔吝者 忧虞之象也 ”。忧有悔恨、憾惜之义。忧患常存于心中便知悔，可避凶趋吉。反之，虞志得意满，则由吉转化为凶。

孙奇逢所说的改过主要在于自己主观努力，不要依赖他人，因此，他倡导积极的反身内修：

人生最不堪之境 曰蹇 曰困 曰坎 然以败小人 而用以成君子。蹇之象曰，君子以反身修德，行有不得，皆反而求之，反其不得，以归于得。蹇詎非君子之幸也哉。困之象曰，君子以致命遂志 莫之致而至者命也 志亦何遂之有 而遂于困 困固君子动心忍性之会矣。坎之象曰，君子以常德行习教事，盖

《读易大旨》卷三，《系辞上传》第三章。

② 《读易大旨》卷三，《系辞上传》第二章。

以此成形 即以此立教 治己治人 其用甚大。入险出险 游刃有余。文王囚于羑里而演《易》 孔子厄于陈蔡而作《春秋》 遂一时之志，垂万世之教，忧患之生人，亦大矣哉。^①

蹇、困、坎卦皆表示人处不堪之境。但如能像蹇卦《大象》“君子以反身修德”困卦《大象》“君子以致命遂志”坎卦《大象》“君子以常德行，习教事”所讲的那样，注重自我修为，自能脱此不堪之境，化险为夷。文王、孔子都能在困境中，有所振作，著书立教，完成自己的志向。

他发挥晋卦《大象》“自昭其明德”说：“王龙溪日日出地则明，入地则晦，日之明本无加损也，蔽与不蔽之间耳。君子视明出地上之象，悟性体之本明，故自昭其明德。君子之学，欺曰自欺，慊曰自慊，复曰自复，得曰自得，明曰自明，昭曰自昭，知曰自知，非有待于外也。”^②晋卦下坤上离，因此有日出地上明之象。王龙溪即王艮，为王阳明弟子。引他关于晋卦《大象》的解释，发挥君子自修的思想。君子之性体本明，因此要自己昭其明，非借用外力。他又说：“盖人生有身则有心，有心则有知，知多自私，不学以致之则昏，即其致之。守己者固，从人者轻于天，盖梦梦然，非自克之尽，未有能自致者也。”^③身为生命的载体，因此说有身才有心，有心便有了智，有智就可能有私心，要克己复礼，尽力清除。“道不远人，以私意行之，故失。去其私意则道在我矣。”^④修养在自我主观努力。

孙氏评论蒙卦《大象》“君子以果行育德”道：“君子发蒙之象，

^①《夏峰先生集》卷十三，《语录》。

^②《读易大旨》卷二，《晋》。

^③《读易大旨》卷五，《兼山堂答问易》。

^④《读易大旨》卷一，《讼》。

果行以育其德。水行而不息故曰果，山止而不挠故曰育。夫纯一未发之谓蒙，蒙者圣人之基也。自蒙之义不明，世之学者以蒙为昏昧，妄意开凿，助成机智，汨以泥沙之欲，决以东西之趋，反使纯一之体漓，清静之源窒，非徒无益而害之也。^①蒙为一种纯自然童心状态，此时未有外界物欲污染。心灵纯静，正是发蒙之根基。他不同意后人把蒙解释为昏聩 蒙昧。“果”为水行不息，“育”为山止不挠，象征对道德培养不息止。使自然本性沿着正确之路发展。

孙奇逢还通过节、止、中、信、诚等范畴的分析 进一步探讨心性修养问题。关于止，他说：“易曰艮其背，行其庭。艮背者，心止其所而得静也，行庭者，心行而不离乎静也。”^②“艮其背”、“行其庭”为艮卦辞，艮有止义。不仅指心止而静，且行亦止而静。“学贵知止，止必有所，故艮以背为所而止，以不获身不见人为背。无所止而自止者，此至善之止也。”^③“艮以背”、“不获身”也为艮卦辞。知止要自己身心为止，而且这种止是自发的，其最高境界是善。他借《大学》“止于至善”解此卦义。与此相关 论节：“颐之象曰山下有雷，山有止之象，雷有声而动。君子之言语，即雷之声而慎之，则山之止也，所以养德也。君子之饮食，即雷之动而节之，则山之止也，所以养体也。言语一出不可复入，饮食一入不可复出，君子之于言，敢苟焉而已哉。饥渴之害尤其所深警惕也。”^④“山下有雷”、“慎言语、节饮食”为颐《大象》 此卦上艮下震 有止动之义。人饮食、言语出入不可复，因此要有所节止，节制饮食可养体，节制言语

《读易大旨》卷一，《蒙》。

《夏峰先生集》卷十四，《语录》。

③ 《读易大旨》卷二，《艮》。

《读易大旨》卷一，《颐》。

可润心。病从口入，祸从口出，因此，要慎重才是。

孙氏分析敬义与诚写道：“乾进修 坤直方 进修曰忠信修辞立诚，直方曰敬义，敬配忠信，义配修辞立诚，体用一原也。”^①“进修”、“忠信”、“修辞立诚”为乾卦《文言》语，“敬义”为坤卦《文言》语。直方指敬义，敬与忠信、义与修辞立诚是一致的。敬义为体，忠信、修辞立诚为其用，因此“体用一原”。他又说：“情诚也，伪不诚也。易道最重诚，所以乾坤首言存诚、立诚。纯乎天理，方可言情，稍涉人欲，便入于伪，人心原只有诚无伪，情方可以言易简，伪即不免为险阻矣。”^②易道最重视诚，所谓诚为真情流露而非妄。诚与天理一致，便是真情，涉及人欲，便不诚而为伪，因此要“存诚”、“立诚”。

诚与信相联，他解释中孚给予说明：“以一卦六爻言之为中虚，以二体之二五言之为中实，皆孚之象也。又下说以应上，上巽以顺下，亦有孚义。中孚者信诸心也，信诸心者信诸理也，有见于理而信之，乃所以信诸心也。六十四卦无一卦一爻不以孚为枢纽，非孚则中。不虚恶能实，虚乃得实，柔孚于刚也，说而巽所以致虚也。信及豚鱼，虚相感也。乘木舟虚，虚相济也，其实则理也，理也者天也，心之所以为心也，利贞之谓也。”^③此卦上巽下兑，三四为阴爻，因此称“中虚”。二五为阳爻，居下上体之中，因此称“中实”。中虚、中实都表示相孚，虚与实相辅相成，中孚主信，互信之象。中孚即信之于心，也信之于理，心与理一致，理与天又一致，“信及豚鱼”，“乘木舟虚”皆为《彖》文，意指诚信有感化作用，有利于持守正

《读易大旨》卷一，《乾》。

② 《读易大旨》卷三，《系辞下传》第十二章。

《读易大旨》卷二，《中孚》

固。又谓：“中正者万世不易之道，善不迁则失其中矣，过不改则失其中矣。”^①儒家讲的中正为修身不易之道，不迁善，不改过，皆有失于中正。

自我修养是追求一种完美的境界，塑造一个理想的人格，他解睽卦初九“悔亡，丧马，勿逐，自复，见恶人，无咎”说：“初九丧马勿逐，是不以得失累其心，故悔亡。见恶人无咎，是不以美恶累其心，故无咎，此君子处睽之道也。欲济天下之睽，必先去吾心之睽也。”^②睽即乖离，此指世道乖背。此时丧马不追，是不以得失而害其心，见恶人无所咎害，是不以美恶累其心，因此“悔亡”、“无咎”。这是不以事累心，要洒脱，把求心、保持心的纯洁看成是第一位的。

他又这样说明大过卦《大象》“独立不惧”、“遁世无闷”：“君子能违时乎哉？独守其道而已矣。独立不惧，大勇不惧，不惧者不求同俗而求同理，天下非之而不顾也。遁世可闷，乐天不闷，不闷者不求人知而求天知，举世不见知而不悔也。不惧不闷分出与处，皆死道也。死道也者，大过之时之道也，此非有大过人之识力，其灭没也久矣。”^③君子不能违背时运，但可独守其道。“独立不惧”是要有勇气，不混同世俗，追求真理。“遁世不闷”是不求人知，而求知天。做到这一点，必须要有胆识、气魄，坚持自己的立场、信念。包括孙奇逢本人在内的许多明遗，入清后不仕清廷，都践履了这种人格。

四、危惧为心而天下平

明清易代，给社会带来巨大的变动，时代的要求，使他十分关

① 《读易大旨》卷二，《益》。

② 《读易大旨》卷二，《睽》。

③ 《读易大旨》卷一，《大过》。

注社会现实问题，在解《易》中发挥了“危惧为心而天下平”的济世治国思想，充分体现了士大夫的社会责任感和社会关怀。

作为明遗，他总结明亡教训，首先表露出一种忧患意识，认为，“子曰作《易》者其有忧患乎。士君子生今之世而不明乎易其能处忧患乎，六十四卦会而通之，皆所以处忧患之道，不独履谦九卦为然也。”^①“作易者其忧患乎”出于《系辞》。孙奇逢生当明清交替之际，社会动荡，生灵涂炭，历历在目，发挥孔子关于文王演《易》忧患之旨，并借此抒发自己的忧国忧民之情。他解“《易》之兴也”一段说：

圣人以敬为传心之法，在帝王则为忧勤惕厉，在易辞则为危惧，盛德得此者也，末世反此者也。内圣外王始终之要，只在一敬，故曰其道甚大，虽近而一身，远而天下国家。凡平者皆生于危，凡倾者皆生于易，若常以危惧为心，则凡天下之物，虽百有不齐，然生全成于忧患，未有倾覆而废者矣。故圣人系易之辞，惧以终始，不敢始危而终易者，大约欲人恐惧修省，至于无咎而已，此则易之道也。易之兴谓衰而后兴，当纣之世无道极矣，而易乃兴，则纣固生文王之忧患耶。文王至德，平其身以平天下，不过危使平而已，岂有他道哉。纣之不善，倾其身以倾天下，不过易使倾而已，亦岂有他道哉。此千圣传心之要，圣人身经忧患，笔之于书，以垂后世，其惧以终始之心也夫。^②

圣人传心之法在于敬。这里的敬字与理学讲的心性意义上的

① 《夏峰先生集》卷十三，《语录》。

② 《读易大旨》卷三，《系辞下传》第十一章。

敬不同。敬有一种危机意识，治国要时刻保持一种危机感，才能勤政，达到天下平。如果慢易怠懈，国家必然倾覆。生于忧患，死于安乐。这是作《易》者告之人们的安危之道。孙奇逢身处明亡之时，家国衰亡的现实，无疑给他极大的触动，他惜解此节发挥了一种忧患意识，认为忧患意识为圣人千年传心之法，切记于心，希望历史不要重演。

这种忧患意识在他易学中表现为防范心态 兹举几条：“智者于未至之时 而知其必至也 故于念虑之微而谨之。愚者则曰未必至此，故卒罹其祸。君子以此治己，以此治人。”^① 君子思及终乱之患，则当防之未乱之先，庶可常保其济矣。^② 易之大纲曰 圣人贵未然之防，盖古今治乱只在君子小人。复言七日来复，是辟之于未然，临言八月有凶，是阖之于未然，故邵子曰，易者，圣人长君子消小人之具也。^③ “智者于未至之时”一段是解说坤卦初六爻辞“履霜 坚冰至。”讲要先于事发而知之 未雨绸缪 预先防范 否则便会带来祸患。治己治人都要有远见。“当防之未乱之先”发挥既济《大象》“君子以思患而豫防之。”人要常有忧患意识 才能常保平安。“七日来复”指阳来复 为复卦辞语；“八月有凶”为临卦辞语，前者防患于未然，为吉，后者未防患于未然，为凶。防患未然至关重要，在于进君子退小人。

防范必须居安思危 时刻保持警惕 他解震卦辞“震来虩虩 笑言哑哑 震惊百里 不丧匕鬯”说：“震何以言亨也 盖《易》之理 危者使平，易者使倾。人能于平时，安不忘危，此心常如祸患之来虩

《读易大旨》卷一，《坤》。

② 《读易大旨》卷二，《既济》。

③ 《夏峰先生集》卷十四，《语录》

兢，然恐惧而无慢易之心，则日用之间举动自有法则，而一笑一言皆哑哑而自如矣。虽或有非常之变出于倏忽之顷，犹雷之震惊百里，然此心有主，意气安闲，雷之威震虽大而远，上震下震因所动而动也。因所动而动，是动而未尝动也。屹然匕鬯，不丧方寸之有主，如是，更何一切事变之摇夺乎，事心之功于斯为至，所谓动亦定者也。盖圣人设此卦象以示不动心之道。”^①易道主危，时刻不忘危险存在，才能保持平安无事。此卦上下皆震，为雷为动，象征着时常保持警惕，使人戒惧，有一种威慑作用。危之所以出现，就在于平时滋生慢易之心，承平以久，无警惕防范之心。如震雷惊天动地一样，危言逆耳，可使人保持清醒，这是告诫统治者要居安思危，处治防乱。

门人问及“终日乾乾，夕惕若，与戒慎不睹，恐惧不闻其旨同否？”他答曰：“此最圣学吃紧处也。《易》曰天行健 君子以自强不息。《中庸》曰维天之命，于穆不已。天德之纯纯亦不已，终日乾乾，夕惕若，是一日之内子而亥，一月之内朔而晦，一岁之内春而冬，无时不兢惕，如天之运转，如日月之往来，不使有须臾之间断。戒慎不睹，恐惧不闻，是见道之不可须臾离者，无物不有，无时不然。”^②学易要知晓始终保持一种警惕、戒慎、恐惧之心。乾卦《彖》“天行健 君子自强不息”，《中庸》“维天之命 于穆不已”均为警戒之语，告诫人如同天地运行不息一样，坚持勤政，不使片刻松弛、怠慢。

他发挥未济卦义也强调这一点：“盖有其君必有其臣，有其臣

^① 《读易大旨》卷二，《震》。

^② 《读易大旨》卷五，《兼山堂答问易》。

必济其事，未济者终当既济而自然利涉大川也，此未济之所以亨也。言未济之时，自然必有能济之人，能济之人自然必用能济之臣，能济之臣自然必有能济之日，济则亨矣。”从来君丧邦，臣亡家，以既济而遂懈，而不知未济之随其后也。圣人之虑世也，无一日而非既济之时，则无一日而非未济之心，无一时而非未济之日，则无一日而非欲济之念。是故既济未济合为一卦，而易道终矣。既济先济人，主王道；未济先济德，主圣学。外王者内圣之绪，故以未济终焉。^①未济卦六爻皆不当位，有事未成之义。既济卦六爻皆当位，有事已完成之义。一事完成总有未完成另一事，没有一劳永逸的事。因此，既济后有未济，处既济之时，当有未济之心；处未济之时，则要有能济之人，君当善用能济之臣，臣能以匡济天下为己任，此乃亨道。只有治不忘危，把天下暂时安定的现实与长久的危亡意识结合起来，才是内圣外王之道。

这种忧患意识也促使他对治乱兴衰常变等问题加以关注。他说：“人之生，立之难而丧之易；国家之兴，成之难而败之易；天下之治，致之难而乱之易。”^②治难乱易，成难败易，看到它们之间的转化。其解否上九“倾否，先否后喜”又说：“其泰也，人皆以为泰，而我独以为否，是不为泰所动，可常泰矣。其否也，人皆以为否，我即以为泰，是不为否所乱，不终否矣。”^③以泰否说明事物相辅相成，相互包含、相互转化的特点。人如果能在治乱问题上寻转化之源，知转化之理，便既能保持大治，也能化乱为治，转危为安。他于此写道：

《读易大旨》卷二，《未济》。

② 《读易大旨》卷一，《泰》。

③ 《读易大旨》卷一，《否》。

文王曰终乱，孔子曰终止，则乱人之常情。处平常无事之时则止心生，止则心有所怠而不复进，乱之所由起也。处艰难多事之时则戒心生，戒则心有所畏而不敢肆，此治之所由兴也。可见非终之为乱，终止则乱。圣人赞《易》之旨深矣。天下事最忌十全，如刚柔正而当位，六十四卦独居其一焉，岂不是最难得，而反有最不美者存乎其间，正为这十全中伏许多病痛在。以人事言之，息胜敬则凶，此人道以理而穷也。以天运言之，盛极则必衰，此天道以数而穷也。以卦体言之，水在上终必润下，火在下终必炎上，此卦体以势而穷也。今当既济之后，止心易生，岂不终乱，故曰其道穷。^①

既济卦六爻皆当位得正，反不吉利。从卦体看，坎水在上，离火在下，水火不相容。从自然看，兴盛到极点必然衰落。从人事看，一切当位，承平已久必然生祸患。如何避免“终乱”，不求十全十美，但求其不足，必须平日保持警惕戒心，心有所畏惧而不敢放肆。进一步说“终”不见得就乱，社会发展到终点（相对）用心思变则不乱，止即终止此心则乱生。以时行变，才保证不乱。此亦发挥《系辞》“穷则变，变则通，通则久”的思想。

关于常变关系，孙奇逢发挥程朱“变而后能常”、“常而后能变”的观点，说：“常而后能变者，如天地无私覆载，故能常覆载，日月无私照临，故能常照临，即天地之道恒久而不已意，此主利贞言也。变而后能常者，穷则变，变则通，通则久，此终则有始意，主有攸往言也。合二说始尽恒字之义。”^②“常而变重在常，有常才有变，变而

《读易大旨》卷二，《既济》。

② 《读易大旨》卷二，《恒》。

常重在变，因变而知常。此两者统一，常变兼顾，才知恒久之义。他又评论随卦《大象》“向晦入宴息”云：“时变之来无穷，时变之状无定，古无可稽之典，近无可法之则，随时而应，动不失宜，非得《易》道之大全，其孰能与于斯。夫时者天之时也，时无不在，君子法天亦无定，随向晦入宴息，取其最明且近者，人乌得而违之。”^①时间变幻莫测，无穷无尽，因此必然随时而应，时变则变，不失其时，应根据自然的法则而动作休息。

常变关系在社会领域，尤表现为鼎革。他解释革卦时写道：“法之弊也而利用革，革故鼎新，天下之大事也，其可易言乎？必求诸已日之孚焉，元亨利贞四德备而后从之，则革而尽善，庶不遗更张无渐之悔。文明则知之明，说则处之当，所以大亨以此也。天地不革不成造化，圣人不革不成世宇，一皆时之所为也。治历明时，正圣人赞化育以成革命之大端耳。汤武之应天顺人曰革命、改命，孔颜之改过迁善曰造命、立命，其义一也。”^②革去旧的迎接新的，包含汤武政治革命和孔颜社会风俗革命。变革关系天下之大事，因此要慎重行事。其一要有转变的迹象，此时革才能取信于民众，如《彖》所谓“已日乃孚”。其二要具备元亨利贞四德，才使革无所悔恨，如卦辞所谓“元亨利贞，悔亡”。其三要光明正大，取信于民。革卦上兑下离，其文明之德为民所欣悦，守持正固。其四要符合天时，即《大象》“以治历明时”。天时地利人和，然后再革。

他解鼎卦说：“鼎者君子之神器，所以宪成国祚，和理人民也。天不能自治而畀君，君不能独理而资臣，君臣调鼎之道尽于此矣。

《读易大旨》卷一，《随》。

② 《读易大旨》卷二，《革》。

以二三四刚鼎腹为用，主之者五，宰之者上也。鼎以烹饪不过为养与祭耳。祭之重者，惟上帝元后格父母也，养之次者及圣贤明主隆俊乂也。凝命承革说来，革改命，鼎凝命，革用变而鼎用常也。”^①鼎为烹饪器，象征着国家的统治权力。君臣应共治鼎道，九二、九三、九四三阳为鼎腹，象征臣辅助为用，六五君位为主，上九为宰。维护国家的稳定，一要祭祀，求天保佑，二要养贤以辅佐，这都表现在鼎上。如果说革指改命，鼎则是正命，前者属变，后者属常。社会的发展应是改命与正命、变与常的统一。

入清以后，孙奇逢不仕新朝，收徒讲学，躬耕自食，但仍关心政事，借《易》来加以评说，提出了许多治平天下的主张。他认为，治国首先当正家，家人“卦辞唯言利女贞，深明家道之乱，多由女祸，此古今通患也。彖言女正位乎内，男正位乎外，未有男不正位乎外而能使女独正位乎内者也。夫今日之夫妇，他日之父母也。有夫妇而后有父子、有君臣、有上下，凡厥有家其可不慎，厥修身利女之贞，以正位乎内与，与君子观风自火出之象，则知风化之本自家而出，家之本又自身而出矣。身之所出唯言与行，言有物，行有恒皆诚也，诚则其身修，身修则齐治平之道自此而出，此知风之自也。”^②儒家讲齐家治国平天下，当从齐家开始，因为家庭是社会基本单位，因此重视家道。治家首先男子要位正，然后才能正女子之位。社会的风俗优劣，乃至国家的稳定，都与家庭相关，因此家道要正。齐家又要先修身，修身率先垂范，家道正，治平之道自然由此而引出。

^①《读易大旨》卷二，《鼎》。

^②《读易大旨》卷二，《家人》。

统治者要有谦德“谦已为人之所好 而况于有劳而谦 万民之服也。四居上体，切近君位，九三又有大功德，为上所任，众所宗而已。居其上当恭畏以奉谦德之君，卑巽以让劳谦之臣。动作施为无不利于撝谦也。谦德之则也，道之止也，撝之惧未有至焉，有违则乎哉？六五居君位而谦足以深得人之心也，有君如此，天下所咸服，而有不服焉，天下之所共怒也”^①。谦卦下艮上坤，六四阴爻近六五君位，九三有大功德，为六五所信任，众人所宗。九三为“劳谦”勤劳谦虚 六四“撝谦”发挥扩散谦的美德。九三、六四皆居臣位 不居功自傲 尽心辅助君王 其谦德必然深入人心，为天下百姓所信服。

君臣关系是统治者的核心问题，如何处理，影响统治阶层的稳定，因此他十分关注，指出：“君子观象于天地，而示效法之权于君臣 故八八之卦，多以君臣之义，发阴阳之蕴。以阴阳之消息，著君臣之治乱。苟君臣之道立，因而父子之情亲，长幼之序顺，而治于门内，倡随丽焉，孚于声气，应求通焉。君臣之道不立，则皇帝王伯之业废 人心坏而彝伦斁。”故君臣者 万事万化之原也。”夫君臣曷以存也，说在孔子之对景公矣，曰君君臣臣。盖谓君子于臣，不但存于名与分也，存于义与道焉耳。”^②以阴阳关系说明君臣关系，阴阳消息变化反映君臣经国之治乱。君臣之道立，则家庭、社会和睦，反之，必然导致社会动乱。君臣关系是维系社会治乱的根本。君臣关系不仅在于别名分，各司其职，而且要以道义为准绳。他反对“群疑”认为“‘疑’字是一大关会 君臣之际着不得疑心 世道离

《读易大旨》卷一，《谦》。

② 《夏峰先生集》卷四，《云隐堂易注序》。

合治乱皆由于此，群疑失而睽”。^①“疑”出于睽卦上九“群疑亡也”。君臣治理国家 不要相互猜疑 相互猜疑就会造成不信任 这是社会治乱的关键所在。

民为邦本，孙奇逢把理民放在第一位，首先倡导养民。在评论颐卦《彖》“养正则吉也”一段时写道：“观其所养者 观其所以养人之道正不正也，指上卦。观其自养者，观其求口实以自养之正不正也 指下卦。本卦颐原从口 无养德之意 惟颐养得正 则养德即在其中矣。不但养人、自养 以至天地圣人养万物、养万民 无非养之所在 故曰颐之时大矣哉。”^②所谓养有二义：其一是所养，其二是自养，前者指养人，后者指养自我。养又有两个层面：一是物质上的，一是精神上的 前者是养身 后者是润德。无论是养人 还是养自我，都必须遵循正道，养得其正才是养德。君应以养德，养万民为主。

又主张益民 他论益卦谓：“《彖》曰民说无疆 就损益所及之泽而言也 益在民也 其道大光。就损益所行之事而言也 益在君也，民益君益所以名益。凡益之道，非理本无而强增益之也，乃理之当其可而后增益也，如曰日进无疆者。以人事当然之理而益也，曰其益无方者，以造化自然之理而益也。理之所在当益而益，是以自我益之，改过迁善不嫌其多，自人益之，十朋之龟愈见其吉矣。”^③分析起来，益有三义，一是益民，对民增益亦即对君有益。二是益要符合自然之理和当然之则，此益才是合理之益。三是益包括精神与物质两方面，对己要注重精神上的增益，对人要多给予物质上的

《读易大旨》卷二，《睽》

《读易大旨》卷一，《颐》。

《读易大旨》卷二，《益》。

增益。理民尤其重视在道德精神上的治民，也就是要治民以德，对民实施宽政，取信于民。他发挥坤德说：“君子观坤之象，以厚德载物。地德无疆，无所不载，君子之载物，只不为物所动，则无所不容。一为物动，与物为伍，且将为物所载矣，尚安得而载物乎？君子之厚德即坤之厚德，有纤毫之异，终不足以言厚德。”^①“厚德载物”为坤《大象》之语。厚德载物 因为地之为德 广大无边 无所不载。君子法地，载物而不为物所诱惑，自然无所不容。若为物所动，则反被其所束缚。

为政取信于民 就应该广开言路 积极纳谏 他说：“六五知临，以一人之身临天下之广，惟能合天下之目为目而明，合天下之耳为耳而聪，合天下之心思为心思而睿，则天聪明之尽也。”^②临卦六五为君位，“知临”即聪慧明智地君临。“以一人之身临天下之广”，就必须合天下之心思、耳目为自己的心思、耳目，才能聪慧。从是否符合民意出发，谈治国安邦。又“民治则我是，民乱则我非，民乐则己正，民忧则己邪。凡我之是非邪正，一观诸民足矣”。^③以民众的是非为是非，以民众的正邪为正邪，这是从民众立场看问题，发扬了古代民本的思想。

理民也表现在运用礼上，礼的作用在于“辨上下，使上者安于上，下者安于下，则民志定矣。民志定，然后可以言治”。^④“辨上下”、“民志定”出于履卦《大象》。履为践履 亦实行礼 礼的作用是分别尊卑高下，使社会不同阶层和谐有序，达到社会稳定。

① 《读易大旨》卷一，《坤》。

② 《读易大旨》卷一，《临》。

③ 《读易大旨》卷一，《观》。

④ 《读易大旨》卷一，《履》。

在古代，祭祀有慎终追远之义，更有整合民心的目的，他也很看重祭祀的这一作用。因此有人问“涣之义，散其难而去之非，人心离散之谓，若人心离散，何云亨哉？”他回答道：“人心不散，难何由生，涣有亨道，自济涣者推之也。卦辞幽明一体也，六爻君民上下一体也。假庙，王者之纯心，非以空文徼福，然后无愧于孝子慈孙。涉川，王者之纯政，不以行险徼功，然后无愧于父母。”^①涣卦有人心离散之义。人心离散，失去主心骨，无亨可言。但涣也有好的一面，人心散则自有济散之人。幽明一体象征着君民同心。通过祭祀以纯洁王者之心，又以行险来纯洁王者之政，便能重新整合人心，使社会稳定。他又解鼎卦《彖》“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤”说：“宽仁君道也，正直臣道也，朋良济美，政以是和。夫颐口也。何足齿及，而在圣人，则养贤以及万民，鼎烹也，本无大事，而在圣人则养圣贤以享上帝，苟不能大烹以养圣贤，则虽欲享上帝，上帝必不享矣。故享帝曰烹，养圣贤则曰大烹也。”^②君臣之道应宽仁正直。鼎亨在于养圣贤及万民，祭礼是手段，上帝不过是个虚设，而通过祭祀增强凝聚力才是目的，因此其政治作用不可忽视。

如果违背礼，就要受到处罚，这便涉及刑法问题，他对此也有一套说法。第一，肯定刑法的重要性与必要性，说：“凡狱之由，必有所以作梗致间者，断狱而不得其间，狱未易剖也。盖天地生物，有为物之梗者，必用雷电击搏之。圣人治天下，有为民之梗者，必用狱断制之。故噬嗑以去颐之梗，雷电以去群生之梗，刑狱以去天

《读易大旨》卷二，《涣》。

② 《读易大旨》卷二，《鼎》。

下之梗 夫道一而已矣。’^①噬嗑卦下震上离 震为雷 离为电 雷电为自然之震怒，以此喻指刑狱。君主治理天下离不开刑狱，制止犯罪，维护民众的合法权益，强制性的手段是必要的。第二，不倡导用刑，就是施刑也要慎重。他解蒙卦说：“初六发蒙，宜刑人以脱桎梏，天下以桎梏为美而好之者多矣，使皆知桎梏之为桎梏，则亦岂肯自囚自束而甘于困惫耶。故发蒙之初，法不可不正，正法所以脱桎梏也。”“以是知有教则必有刑，刑非无因而设也，故利用刑人以正法也，利用御寇上下顺也。圣人欲人作圣而施养正之功，于无可奈何之地 固如此。”^②运用刑法，一是治病救人。启发蒙昧，是使有罪之人改过自新，不单是对犯罪的一种惩罚，而是要端正法律。二是刑以弼教。治民既有教民，也要有刑法。刑的设置是确保法律的实施及尊严，圣人主要以施教化，不得已才用刑。

对比《易》中涉及刑法诸卦时 他写道：“象曰山下有火 君子以明庶政，无敢折狱。噬嗑、贲皆离从震、艮，噬嗑贞，震明，因雷而动，故利用狱。贲悔，艮明，因艮而止，故无敢折狱，止可明庶政以示民耳。”^③贲卦上艮下离，有山下有火之象。噬嗑与贲皆有体离，所不同的是震、艮。噬嗑贞即正，有震雷，因此“利用狱”。贲悔即悔改，有艮而止，因此“无敢折狱”。“止”禁止之义，处理日常政务尽量避免用刑，以刑达到警示的作用。用刑也要慎重，“君子深念夫讼之不韪也，作事谨谋其始。兴讼之端，其始甚微，始之不慎，轻愠遽怒，讼一成势，必陷于深渊而不可出也。”^④“作事”“谋始”为

《读易大旨》卷一，《噬嗑》。

② 《读易大旨》卷一，《蒙》。

《读易大旨》卷一，《贲》。

《读易大旨》卷一，《讼》。

讼卦《大象》语。君主对待争讼十分小心，因此“作事谨谋其始”。如果开始不谨慎，争讼兴起，不可收拾。在德治与法治关系上，他更侧重德治，以教化来感染人，用刑也是为教化服务的。

孙奇逢治《易》不同于注释家规范式的解《易》而重视义理发挥，在细玩《易》的基础上灵活地运用《易》理，结合时代探讨和解释自然、人生，以及社会等问题，其解易亦采纳心学成果，折衷程朱与陆王，大体守宋明义理易矩矱，为清初义理易的开山人物。

第二节 方以智的易学

方以智生于明万历三十九年（1611）卒于清康熙十年（1671），字密之，号曼公，别号无可，又称愚者，药地、墨历、木立、弘智等，安徽桐城人。崇祯十三年（1640）进士，任翰林院编修等官。明亡后流离岭南，一度追随南明永历政权。晚年为僧，活动于闽赣，因受诬下狱，病死江西万安。他是清初著名思想家，史称其“博涉多通，自天文、舆地、礼乐、律数、声音、文字、书画、医药、技勇之属，皆能考其源流，析其旨趣，著书数十万言。”^①主要著作有《浮山文集》、《物理小识》、《东西均》、《药地炮庄》、《易余》、《古今性说合编》等。

方以智的学术思想以《易》为中心，其易学渊源有自。他生于四世传《易》之家，其自述易学传统时说：

家君子自辛未庐墓白鹿三年，广先曾王父《易蠡》，先王父《易意》而阐之，名曰《时论》，以六虚之归环中者时也。又八年抚楚，以议勦谷城忤楚相，被逮。时石斋先生亦拜杖下理，同处

白云库中。阅岁有八月，两先生修然相得，盖无不讲《易》朝夕也。肆赦之后，家君子特蒙召对。此两年中又会扬、京、关、邵，以推见四圣；发挥旁通，论诸图说。自晋以后，右王左郑，而李鼎祚集之，依然皮傅钩钏也。至康节乃名河洛之原，考亭表之学《易》家，或凿象数以言占，或废象数而言理，岂观其通而知时义者哉！一有天地，无非象数也，大无外，细无间，以此为征，不者洸洋矣。观玩环中，原其始终，古今一呼吸也。杂而不越，旁行而不流，此《时论》所以折衷诸家者乎？家君子之于学也，不迹于坛站，不靡于文辞，通籍数十年，职方忤珰，几罹不测。……余小子少受《河》、《洛》于王虚舟先生。符我家学，犹恨为词章所废，周章好博，且曰谨守父师之说以晚学《易》，梲昧而文过耳！时乎！时乎！犹恐不及。崇祯癸未冬日不肖男以智百拜，谨跋于上江小馆。

重览癸未跋，忽忽十五年，老父归卧环中堂，《时论》又再易稿矣。时乎尚何言哉。小子感天地之钳鎚，刀锷百淬，瘡痍归省，复遇熅火，铁限封开，老父则无不以生死相反复也。不耻衣食，不忘沟壑（所示）习坎继明，惧终始矣。痛此终天，古今皆血，既已剥烂黄叶，缘无所避。合编未竟，遗命谆谆，时当病废。墓庐碌，命儿子德通履合前后稿而编录之，自泯薪火而已。^①

从这段回顾其治《易》历程表述中可以看出，方以智的易学路数受其家传及师门的影响。曾祖方学渐著有《易蠡》，祖方大镇著有《易

^① 《周易时论合编》卷首，《后跋》。《四库全书存目丛书》齐鲁书社 1997 年影印本。

意》。另外 外祖父吴应宾著有《学易斋集》 祖父之弟方鯤著有《易荡》。“王虚舟”即方以智的老师王宣，著有《风姬易溯》和《孔易衍》。方以智多次提其教诲 自谓：“智十七八 即闻先生诸论 广观千世，尝诗书歌咏间，引入闻道深者，征之象数。其所杂著，多言物理。是时先生年七十 益深于《河》、《洛》 扬、京、关、邵 无有能出其宗者。”^①又“少受河洛于王虚舟先生，又侍中丞于法司，闻黄石斋先生之《易》，别有折中论说。此天人大原，象数律历之微，尽本诸此”。^②黄石斋即黄道周，中丞为其父方孔炤，两人因得罪杨嗣昌而下狱，并在狱中研《易》，直接影响方以智。环中即方孔炤的居室环中堂，《时论》为《周易时论》。癸未为崇祯十六年（1643）方以智为此书作跋，十五年后，即顺治十四年又作跋，并命子中德、中通、中履合编《周易时论合编》，自己也倾注了大量心血。如其中《周易时论合编·后跋》以及《周易时论合编》中有按语或解说 称为“智按”、“智曰”、“愚者曰”、“浮山曰”等都出自他手 还编《图象几表》八卷，附于书前。由于受家传及师门的影响，方以智的易学反对魏晋玄学易，推崇汉易，尤其是邵雍的图书易，认为扬雄、关朗、京房、邵雍这四人直接伏羲、文王、周公和孔子 因此大加表彰。他继承了易学史上象数学的传统，融义理于象数中，建立一套富有思辨色彩的易学体系。

一、倚数穷理

方以智既不赞成离开义理而言占的术数，也反对废象数而空

① 《浮山文集后编》卷之一，《虚舟先生传》，《清史资料》第六辑 中华书局 1985 年版。

② 《通雅》卷首，《凡例》 中国书店 1990 年影印本。

谈义理，主张以象数为核心，统摄义理，提出了“倚数穷理”的象数论。

他的“倚数穷理”观点是建立在充分肯定象数重要地位及作用基础上的。对于象数，他提出“虚空皆象数”的命题，说：

一有天地，无非象数也。大无外，细无间，以此为征，不者洸洋矣。

每叹虚空无非卦爻象数，圣人格通，处处表法。后人好径苟偷，口得电拂，非以空拳禅贩，即踞荒高独尊，况胶训诂膏词章乎！况世味乎！以故天地生成之实法差别，开物成务，深几神明，少有扶微示后者……^①

反对“胶训诂膏词章”与“踞荒高独尊”两种片面性，强调不存在绝对的虚空，世界是有差别的统一体，象数可以研究差别。此种提法受其父方孔炤“非胶辞训之名字，则溺洸洋之巧言，告之曰，虚空皆象数也”^②一说的影响。方以智之子方中通也说：“老父（以智）会通之曰，虚空皆象数，象数即虚空。”^③所谓“虚空皆象数”的观点是方氏易学的基本观点，也是他象数学的出发点。

进一步分析可以看出，他所理解的象数与术数不同，侧重的是象数的认知价值及其功能，论数说：“圣人体道而遁于开物成务之用中。深几变化，非数何征乎！故六十之节，曰制数度，议德行。此言数本天之度也。一二三四五而万理备矣。大一大二，亦奇贵偶中之冒也。畏数逃玄，往往执冒，曾知官骸伦物之数度，即元会

① 《周易时论合编》卷首，《后跋》。

② 《周易时论合编》卷十一，《系辞下传》第二章。

③ 《周易时论合编》卷首，《凡例》。

④ 《周易时论合编》卷首，方中通话。

鬼神之数度乎！”又“圣人知声未始声，色未始色，故制律历礼乐而数度中费隐之节焉”。^①“六十之节”指节卦在六十四卦中的排序，其《大象》为“君子以制数度，议德行”。六十也与天地之数六十一周期相符。天地之数基于一二三四五之数，这些数又归于一奇一偶，奇又贯穿于偶中，且万理不在其外，而蕴含于其中，圣人知晓数的重要性，因此制定律历礼乐等，都本于数，以数来对其量进行规定，以便易把握。

他说：“日月星辰，天悬象数如此。官肢经络，天之表人身也如此。图书卦策，圣人之冒准约几如此。无非物也，无非心也，犹二之乎？自黄帝明运气，唐虞在玑衡，孔子学易以扞闰衍天地之五，历数律度，是所首重。儒者多半弗问，故秩序变化之原不能灼然。”又“核实难 逃虚易 洸洋之流 实不能知其故 故吹影镂空 以为恢奇。其言象数者，类流小术，支离附会，未核其真，又宜其生厌也。于是乎两间之真象数，举皆茫然矣”。^②“冒准”、“约几”本于《系辞》“冒天下之象”和“易与天地准”、“知几 其神乎。”“运气”指《内经·素问》中的五运六气说。“扞闰衍天地之五”指《系辞》大衍章。圣人制定的象数学虽出于主观之心，但旨在说明自然界事物与人事的发展变化，如同医学、天文历法一样，都是为人服务的，因此心与物是统一的。后儒不懂得象数之学的真正内涵，抛弃其中的义理，而流于占验吉凶的小术。他把象数学看成是“核实”之学，反对逃虚，体现以象数经世的务实特征。

对于河图洛书、太极的分析，也能体现方氏论象数的务实特

《图象几表》卷八，《极数概》。

② 《物理小识》卷一，《象数理气征几论》，《四库全书》本。

征，他论一与五这对数时说：“北方之一乃小一也。邵子曰一非数也。合全图全书谓之大一，即名太极，不落中旁，不离中旁，而先儒以中之五十指之。正以莫非太极之中，历然中统旁之表也。”^①“以五居中，象太极，太极动而生阳，静而生阴，两仪具矣。”^②“本以太极为体，图书为用。究以图书立体，而以太极为用。”^③河图整体为大一，即太极，这个大一是居于图式中央的中五，它统领四方之数，因此不落亦不离中旁。两仪四象由作为中五的太极动静衍出。太极中五有体有用，其用表现为河洛图式。又说：“河洛卦策，征其端几，物理毕矣。岐伯曰：六合之内，不离于五。邵明小衍，其约几乎。肢官蛻蠕，象纬声光，是造化物理之符。历律医占，为盈虚损益。通类引触之籥，世士苦于世累，好修则守常理，有才则溺词章，豁达则喜放懒，谁肯精致开成，以决质俟之疑乎！平子、冲之、一行、康节间出，难遇也。”^④河洛图式、五行之数 and 邵雍的小衍之数，均是描述自然发展的范式，反映自然界的千变万化及其法则。而那些固守常理、沉溺词章、喜欢放懒之人，不以象数来实际地精研这些变幻莫测的现象，是不能解惑去疑。只有张衡、祖冲之、僧一行、邵雍精通象数学的学者，才能认知和把握自然界的发展与变化。

在理与象数的关系基础上，方以智一方面肯定象数的基础作用，另一方面则强调了理的意义，并提出“倚数穷理”的命题，写道：

冒言之，理与数相倚也。无理数与理数亦相倚也。犹夫一与二之相倚也。立卦生爻，依数而理寓焉。尽性至命，则超

① 《图象几表》卷一，《河图洛书旧说》。

② 《通雅》卷首之二，《读书类略提语》。

于一切而依然一切也。此节序森列之理数，分毫不坏也。示人研极 则倚数穷理 即逆是顺。圣人开成 则倚数穷理 是饮食耳。故会通者 以为象数，一切是象数 以为道理，一切是道理。^①

“相倚”、“尽性至命”本于《说卦》“参天两地而倚数”和“穷理尽性以至于命”。数有奇偶，本于参两之数，奇偶之数相依相存，理与数也相互依存。卦爻象产生后，依数而理寓于其中，“穷理尽性以至于命”皆依理数而行，圣人无论是修身养性、格物穷理，还是开物成务、经世致用，都要遵循“倚数穷理”的法则。“会通”就是要打通象数与义理的关系，两者兼顾。在这里，象数是基础而穷理才是目的。

方以智关于理依赖于象数的言论颇多，兹举几条：“理与象，气与形，皆虚实、有无之两端而一者也。气发为声，形托为文，象即有数，数则可记。”是则因有象数之人，而后推知未有天地前公心之理，则天地间之象数皆心也，外皆是内也。”因象而知无象，则无象之理始显，因象有数，有数记之，而万理始可析合，则象数乃破执之精法。”理无非象，象无非数也。”圣人因之作《易》，积辰为岁，积爻为象，因象立数，因数明卦。”混沌之先，先有图书象数。”^②对理的分析是建立在象数基础上的。象数理的关系是，“因象有数，有数记之，而万理始可析合”，象数是作为本体的心理、自然、太极的外化，客观外界可以用象数来反映，象数是移入人心的客观。从虚实有无角度看，理气象数各为一端，实际上是统一的整体，这个整

① 《周易时论合编》卷十三，《说卦》第一章。

② 《东西均·象数》中华书局2001年庞朴注释标点本。

体是以客观世界为基础。象数不可分离“因象有数”指爻象有刚柔阴阳 故有数数之 以表示不同。他提出“因象有数”的命题 发挥了黄道周、方孔炤“因象立数”“象历为数”的观点。

他肯定“凡不可见之理 寓可见之象者 皆数也。以数极数而知之 皆著也。”^①理隐而不可见，通过象显现，通过数数知之，“天地间之万理万事毕于象数。”^②卦爻象中之理原不可见，但因为 有数而得以表现，数是象中之理的表征，从某种意义上说，象数可以说是理事的归宿。对于理气与象数 他说：“为物不二之至理 隐不可见，质皆气也。征其端倪，不离象数，彼扫器言道，离费穷隐者，偏权也。”^③事物之理隐藏在其内部不可见，但事物的质由气构成 可见 可以说理由气见 因为气是有形的。

本此 他反对象数与理割裂 认为“卑者自便 高者自尊 或舍物以言理 或托空以愚物 学术日裂 物习日变 弁髦礼乐 灭弃图书，其有不坏其心者，但暗与道合而已。偶得物理之一端，则委之于术数者流 安得圣人复起 非体天地之撰 类万物之情 乌能知其故哉！”^④反对两种倾向，一是“舍物以言理”，一是“托空以愚物”，两者都不言象数，象数是沟通物理的环节。他说：“世有泥象数而不知通者 固矣，专言理而扫象数者 亦固也。”^⑤岂有通至理而不合象数者乎？执虚理而不征之象数者，是边无而废有也。”^⑥专言义理而排斥象数，或专言象数而不言义理，均是片面的。在他看来，理是象数之理 离开象数无所谓理“《易》冒天地 为性命之宗 而

《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第十章。

② 《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第九章。

《物理小识》卷一，《象数理气征几论》。

《物理小识》卷首，《总论》。

《东西均·象数》。

托诸蓍策 以艺传世。儒者讳卜筮而专言理，《易》反小矣 此岂表天地，前民用，罕言而以此示人，存人心之苦心乎哉？”^①冒即覆盖天地，《易》包含性与天道等义理 但离不开卜筮作为其手段 他反对后来义理派诋象数的片面性，强调卜筮等象数导民用的价值。

方以智论象数与术数家不同，而侧重以象数解答天地自然的一些实际问题 黄宗羲称他“言河洛之数 另出新意”。^② 可谓一语中的。

二、太极不落有无而气不坏

方以智借助《易》中先后天、太极、阴阳二气等范畴 提出太极不落有无，气不坏的思想。

他论天写道：“有质者皆地 而所以然者皆天 同时皆备 同时浑沦，此统本末也，幽明大小皆交计为一者也。五行七曜，五方六矩，两端交摄，相制相生，定盘推盘，有几可研，此细本末也。统在细中，有统统，有细统，有统细，有细细，差别不明，则无以开物成务，而释疑辨惑者无从征焉。”^③此解《系辞》“天地之数”一段。天是最根本的，但天非抽象，而是由具体的万物构成，它们各有其特征，彼此联系在一起。“统”即整体；“细”即部分。整体是由部分构成的，万物统一于天地，自然是有差别的统一体。

他反对抽象的议论，而主张天是具体的天，是体用的统一，注坤卦六二《小象》“直以方也 不习无不利 地道光也”有云：“乾之直动，用坤之方也。坤之不习，本体也。乾之学问，所以善用也。乾

《东西均·象数》。

黄宗羲：《思旧录·方以智》，《黄宗羲全集》。

《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第九章。

体坤用，转为坤体乾用。一部《易》皆为善动前用。止有后天，并无先天。知止其所不知，即不习之先天矣，则知之中皆不知者也，习之中皆不习者也。何容赘计一先天乎！^①此以乾坤互为体用说明先后天之义。以坤为体 乾为用 坤体不习 习为乾。《文言》有“君子学以辨之”一段，乾学问善用，只有后天的用，而无先天的体。先天之体存于后天之用中，坤体不习表现在乾用之学问中。又分析无妄卦义说：“专论至体，非真妄所可言也，必无离日用之体，惟正用之，乃无眚耳。”^②体不离用 若离用言体 此体非真必妄。

方以智以太极说明天地自然，他所理解的太极内涵十分广泛，但本质上也是体用的统一，如说：“自一至万，谓之大两，而太极者大一也。大两即大一，而不妨分之以为用。”^③太极作为体是大一，作为用是大两，大两即大一，体用一元。就太极与阴阳两数的关系而言：“不知有太极，不以函三明太极，不以二虚一实核太极。不以举一明三用太极，不要归于旋四藏一，四用其三，则太极不可得而知 知之犹无知也。”^④太极作为一整体是一，其本身蕴涵着阴偶阳奇之数 阳为一 其自身包括阴 一一 两数合为三 是太极之用。太极与图书的关系是，“本以太极为体，图书为用。究以图书立体，而以太极为用”。^⑤太极与图书互为体用，但太极更为根本。从河洛图式的中五与四周之数关系看，太极的体是中五，为一，而四周的数为用，体用不离：“衍曰四周之四十，中十五之所用也。中之十，又五之所用也。故以五用五十，而五十之中又以一用四十九，约言

《周易时论合编》卷二，《坤》。

② 《周易时论合编》卷四，《无妄》。

③ 《图象几表》卷一，《诸家冒示集表》。

《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第十一章。

⑤ 《图象几表》卷一，《河图洛书旧说》。

之，五与十相乘而得矣。河图虚五藏中也，大衍虚一藏大一也，虚初挂一，藏万物之初一也。^①河图中宫十五是体，四周四十为用，中宫十五中，五又是体，十是用。五十五中五也为体，五十为用。大衍之数五十，揲蓍中挂一，表示万物的开端，藏而不用，其一为体，四十九为用。

他以践形来讨论太极与卦爻象的关系，深化了关于天地万物具体性的认识：“森森者形乎？无形寓矣。不落二者之形无形，亦寓矣。象数言辞，犹是也。知之，但践其森森而已矣。故曰太极践卦爻之形，于穆践礼乐之形，化裁推行即所以格致研极也，而蓍变卦变具其几焉。”^②“践形”出自《孟子·尽心上》“唯圣人然后可以践形”。如同对自然之天的赞美体现在礼乐之中一样，形而上之道寓于形而下器物之中，太极也寓于有形的卦爻象中，即体在用中，反对把太极当成无用之体。又说：

虚空不得不卦，卦不得不辞，犹大一之不得不天地也。不得不贵贱刚柔，不得不类聚群分，犹无在无不在者，不得不成象成形而在也。费象即隐无象，费形即隐无形。因知不落有无之太极，而太极即践卦爻之形矣。总总之伦，无非阴阳之象，不知不能蕴于知能。以贤治愚，鼓德业为饮食，至动至赜，两间交纲。圣人曰表之以理，而易简如此矣。知易简即知险阻，而险阻皆易简也。^③

此按语写于顺治十一年甲午（1654）意思是说没有纯粹的虚空 空间总是天地及万事万物的空间，空间与事相联系在一起，“大”为太

① 《图象几表》卷四，《大衍蓍原析图》。

② 《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第十二章。

③ 《周易时论合编》卷九，《系辞提纲》。

极，其特点是限于具体有无，不以有形无形判断，而反映天地本原，此象为天地阴阳之象，太极之外不存在空虚之象，太极也是卦爻之本原。不从有无角度谈太极，太极非抽象的体，而蕴于阴阳卦爻象中。圣人“随处表法，因形知影，而隐用于费，知体在用中乎！知至体大用在质体质用中乎！”^①圣人立表法以费显隐，因形而知影，是知体存在于用中，太极的体用存在于有形质的体用中，因此反对舍用而求体。

方以智所论太极涉及有无，但他超越一般人的感觉来谈有无，提出太极“不落有无”的命题：

不落有无又莫妙于《易》矣。太极者 先天地万物 后天地万物，终之始之，而实终泯天地万物，不分先后终始者也。生两而四八，盖一时具足者也。自古及今，无时不存，无处不有，即天也，即性也，即命也，即心也。一有一画，即有三百八十四。……太极者，犹言太无也。太无者，言不落有无也。后天卦爻已布，是曰有极。先天卦爻未阐，是曰无极。二极相待，而绝待之太极，是曰中天，中天即在先后天中，而先天即在后天中，则三而一矣。^②

无对待在对待中，然不可不亲见此无对待者也。翻之曰：有不落有无之无，岂无不落有无之有乎？曰先统后，后亦先，体统用，用即体矣。以故新其号曰太极，愚醒之曰太无，而实之曰所以。^③

有极与无极相待轮浸，而贯其中者，谓之落有不可也，谓

① 《图象几表》卷一，《图象几表序》按语。

② 《东西均·三征》。

③ 《东西均·反因》。

之落无不可也，故号之曰太极。^①

天地未分 无无不有 天地已分 有无非无。^②

他把太极当作本体，此本体又在天地万物之中，同天地万物，无先后之分。太极“不落有无”，是超越一般人感觉的有无，把太极当成超越有无的太无、中天。太极即大一为无极，阴阳为有极，超越有无，为本体。太极先于天地万物，又在天地万物之中，由此生两仪四象八卦。他又以绝待与对待进一步加以说明：“无对待”即“绝待”，表示泯灭差别。太极作为无对待者，自身应超越有无、先天后天，泯灭体用本末的差别，因此，称为“太无”。太极贯通无极和有极，是取消无极和有极的“无对待者”，但无对待的太极存在于对待中。从太极意义上说，有无不可分，有无相对，没有纯粹的有无。

与太极相关，方以智考察理气，认为太极与理气密切相联。他注《系辞》“易有太极”说：“两间皆气也 而所以为气者在其中 即万物共一太极，而物物各一太极也。儒者不得已而以理呼之，所谓至理统一切事理者也。有精言其理御气者，有冒言其统理气者。故老父分宰理、物理、至理以醒之。”^③宇宙间充满了气，所以为气者即太极，太极存在于气中，万物皆由理气构成，因此，都有太极。每一物也由理气构成，所以“物物各一太极”。太极作为气之所以然，也可称之为理。又“太极非阴阳，而阴阳即太极”。阴阳是太极，但太极不等于阴阳，太极包含阴阳，比它内涵更丰富，赋予太极形而上的本体意义。

除太极之外，方以智十分重视以气来说明天地自然，首先肯

① 《易余·太极不落有无说》参见庞朴《东西均注释》所引。

② 《易余·一有无》。

③ 《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第十一章。

定：“一切物皆气所为也 空皆气所实也。”^①气为根源，物成于气，气非虚皆实。他讲的气为阴阳二气，以为“无始、两间皆气也。以气清形浊论，则气为阳；以阴暗阳显论，则气为阴。则气者阴阳，无体之体 可有可无 而所以为气者 即此心此理也”。^②气充满天地之间，其形态有清浊暗显，而有阴阳之分，所以为气者，“即此心此理”，这里所讲的心与理已非人的主观概念，而是气的本原，从这个意义上说，心理比气更根本。又说：“冒言天地犹阴阳也。言一二犹奇偶体用也，言参两，言五六，言五十犹言一二也。言中五，犹言天在地中也。言土犹言中和也，冲气也。要之，河洛象数，原自确然不易 原自变化不测。”^③天地万物由阴阳奇偶构成，中五即阳奇与阴偶组成，天在地中，天地万物不可分，统一于阴阳奇偶，阴阳二气为天地根本。

他分析阴阳二气与五行及万物的关系 自谓：“愚者曰 本一气也，而自为阴阳，分为二气，而各具阴阳。有时分用而本不相离，有时互用而不碍偏显，有时相制而适以相成，特人不著察耳。天一生水而反成阴润之性，地二生火而反成阳燥之性。呵气属火而化为气水，精液为水而反以成人，果二物耶？”^④气分阴阳二气，虽分但不相离，阴阳二气又分五行，万物皆由阴阳五行之气构成，阴阳五行相互转化，相互组合，使事物变动不居，形成其多样性，气是本源。又说：“人身之津液，草木之汁，皆水也，一气之所生也。先天一生水为真阳，而后天以形用，则体阴。二生火为真阴，而附物乃

《物理小识》卷一，《气论》。

《东西均·声气不坏说》。

《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第九章

《物理小识》卷一，《水火本一》。

显，则体阳。上律大时，凡运动皆火之为也，神之属也；下袭水土，凡滋生，皆水之为也，精之属也。六之成一，雪六出，可以征矣。水火一气，呵则为水，可以征矣。气呵暖动，而遇阴，则水见，雨亦如是也。^①天地万物的生成与变化，皆由水火为之。水与火所起的作用有所不同，水主滋生，火主运动，水火的本质是一种气。金木土也是气，五行之气生养万物。

方以智论气与声光关系认为“气自有声 空自生声”“天以雷风为声，地以发窍穴为声，皆阴阳之气相摩荡而不已也。”^②气与声相联，声起于天地，阴阳二气所为。“气凝为形，发为光声，犹有未凝形之空，气与之摩荡嘘吸。故形之用，止于其分，而光声之用，常溢于其余 气无空隙 互相转应也。”^③“气无空隙”指宇宙间皆气所充斥，不存在没有气的抽象真空，气有不同形态，即凝而有形可见和未形不可见。他论气提出“气不坏”之说：

考其实际，天地间凡有形者皆坏，惟气不坏。人在其气中 如鱼在水中 地在天中 如豆在脬 吹气则豆在脬中 故不坠。泰西之推有气映差，今夏则见河汉，冬则收，气浊也。由此征之，虚空之中皆气所充实也，明甚。人之不见，谓之太虚。虚曰生气，气贯两间之虚者实者，而贯直生之人独灵。生生者气之几也，有所以然者主之。所以者，先天地万物，后天地万物，而与天地万物烟煴不分者也。^④

气凝为形 畜为光 发为声。声为气之用 出入相生 器世

《物理小识》卷一，《水》。

《物理小识》卷一，《声论》。

《物理小识》卷一，《光论》。

《东西均·所以》

色笼，时时轮转。其曰总不坏者，通论也。质核凡物皆坏，惟声气不坏，以虚不坏也。天地之生死也，地死而天不死。气且不死，而况所以为气者乎！^①

以“豆在胷中”喻指地球浮于充满气的太空中，受从西方传入的天体论影响。气贯穿于虚空，包括人也存在于气中，只是无形而人不见称其为“太虚”，虚实只是气的表现形式，具体的有形事物有损坏，气只有转化而没有损坏。“所以”即本原，又“与天地万物絪縕不分”此非抽象而是存在于具体的事物之中。在这里，形、光、声均为气的转化形式，声由空气振荡而生，其无形，与气一样不坏，地球上的具体有形之物有成毁、生死，而作为无形的气不死，充满气的天空也不死。所以为气者指太极，太极才是真正的本体。

三、有知反因即公因

方以智很重视事物之间的相互关系，通过对《序卦》和《杂卦》的解释，提出相反相因的主张。他不赞同苏轼所谓卦序如赋诗断章不拘一格的观点，而主张是有法则的，提出“有知反因即公因”^②的命题。在这里，反因指相反，公因指事物遵循的秩序。其释《杂卦》时进一步发挥道：

……然不序之杂之，岂知反因之有公因，又岂知公因即在反因中而决于善用乎？《序》《杂》皆纯者，大受也。序之使知适当时位之正受也。杂之使知变中之正犹适当也。……夫圣人之反复闲衡人，以使寡过也，即天地自然之消息也。惟其不

^① 《东西均·声气不坏说》。

^② 《周易时论合编》卷十四，《序卦》。

得自然，乃所以善享其自然，故先为决其因二贞一之纲宗，然后使之研极以自决焉。^①

公因与反因相反相成，相互包含，序卦相当于公因，杂卦相当于反因，二者也相辅相成。序卦指六十四卦先后相次之理，使人知晓适应所处的时位而行动。杂卦指杂糅众卦，错综其义，使人知晓在变化中如何正当行动。圣人设卦序 断定“因二贞一”为纲宗，“因二”指反因相反，“贞一”指永恒不变，把握此二者便可认识事物。他说：“伏羲方圆 文王贞悔 孔子杂卦 无非错综 无非反对 往来交易 消息在此。”^②圣人作《易》的本质在于揭示事物对立面，正是由于此才有彼此变化消长。他又说：“统者，公因也，辨者，反因也。有统与辨，反因也。无统与辨，公因也。公因在反因中，更何疑乎！”^③“统”是合，“辨”是分 统与辨两者相互渗透，“公因在反因中”，亦即同一是对立面的统一。

他以对待为《杂卦》之体 把反因当成构成《杂卦》的原则 说：“日以八经卦提纲，愚谓用四偏以用坎离之中，即乾坤之纯也，杂而不越，纯于杂中也。故二老用四偏，表于上篇，以坎离用中，表于下篇。”“贵知心法 故示忧乐 以明表幽 故贵见著。起止见伏 互为损益，而终困者，生安归于困勉也。一知其始，则乐忧通矣，无非相遇也。下篇正以人事之用征之，贵习坎明离之用中矣。饮食男女 内外人我，无非上下相济而已。上下者，否泰之反因通类也。”^④文王卦序坎离泰否四正卦居上篇，四偏卦即震巽兑艮居下篇。而《杂

《周易时论合编》卷十五，《杂卦》。

《东西均·反因》。

《易余·反对六象十错综》。

《周易时论合编》卷十五，《杂卦》。

卦》则相反，坎离泰否居下篇，四偏卦居上篇。《杂卦》上篇的秩序是乾坤两卦用四偏卦，下篇的秩序为坎离两卦之用中，因为用四偏，所以其卦义相反相因。乾坤之纯在四偏卦和坎离之用中，纯杂相反相因，乾坤作为公因存在于杂卦中。这种构成原则体现了相反相因的特征。

方以智具体以公因反因说来解释六十四卦序，旨在说明诸卦之间相反相存的关系，对于乾与坤的关系：“成物立体者坤也，无体而随物寓体者乾也。其实专直翕辟，两交一贯，而不得不互析以研之。若执见相高，则偏言乾偏言坤，皆病矣。”^①坤为地有体，乾为天无体，但寓于坤体之中，天地不分，乾主变通，坤主序别，虽功能不同，但相互依存，应相互分析研究。于屯蒙两卦：“治教即心法也。贵习乎险，而即动以止于不动，贵正其初，而以明养其不明者也。”^②屯卦坎上震下，谓险而动，要靠治理，蒙卦艮上坎下，艮为止，止初险而动，要靠教化，屯蒙处蒙昧之初，化蒙昧离不开治与教，屯蒙两卦相反相因。对于剥复两卦：“人止于复言学问，岂知不剥不复之故耶？杂卦传曰，烂也，反也。善于图画硕果之仁，浸长其乾元之干者也。仁必克核而芽出反生，则仁烂矣。发而参天，全树皆仁，岂非显诸仁乎！”^③剥复两卦既相反又相成，不剥不会有复。如剥为仁烂，芽为复，只有仁烂，芽才生出，如此循环不已。

方以智论述相反相因关系不局限于易卦，而扩大到整个自然界，自然界始终存在着相反相因的关系，即“吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反”他对此论证道：“天地惟有阴阳动静耳，非可

① 《周易时论合编》卷一，《乾》。

② 《周易时论合编》卷一，《屯》。

③ 《周易时论合编》卷四，《剥》。

以善恶、是非言也。圣人体道尊德以立法，故名字之。一不住一，故用因二之一，以济民行。因二剔三，而实非三非二非一也。举其半而用其余，用余之半皆其半，则所谓相反相因者，相救相胜而相成也。昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、剥复、震艮、损益、博约之类，无非二端。参即是两，举一明三，用中一贯。千万尽于奇偶，而对待圆于流行。夫对待者，即相反者也。’^①抽象的单一是不存在的，一是包含二的一，自然界的任何事物都两两相对，共处在一个统一体中。其中一个事物同样也包含两方面，以此类推，一分为二从道理讲总能分下去，因此构成了一个无限的相反相因，相辅相成的链条。对待不是绝对的对立，而是相反相依。

他还揭示自然现象如何相因相反：“且举大较言之，阳清阴浊，至相反也。雷壤县判而玄黄相杂，刚柔敌应而律吕协和，雌雄异形而牝牡交感，可谓不相因乎？水湿火燥，至相反也。坎离继乾坤立极，上下经皆终水火，民用甚急，刻不相离。人身之水火交则生，不交则病，可不谓相因乎？河图相生，必变洛书相尅而后成用。四时之行，雨露而霜雪，春生而秋杀。吉凶祸福皆相倚伏。生死之几，能死则生，旬生则死。静沉动浮，理自冰炭，而静中有动，动中有静，静极必动，动极必静。有一必有二，二皆本于一。岂非天地间之至相反者，本同处于一原乎哉！’^②相反必相因，相因也必相反，表明事物内部及事物之间不仅相反，也包含相因，相因说明相互包涵，相互吸引，相互制约。一有二，二本于一，同样说明任何事物都

《东西均·反因》。

② 同上。

有两面性，同时又有统一性，如易卦的错综关系，河图洛书五行的生克关系，自然界的季节变幻，人与动物的生死等。他把相反相因看成天地间的至理，是任何事物存在与发展的根本法则。他又说：“虚实也 动静也 阴阳也 形气也 道器也 昼夜也 幽明也 生死也，尽天地古今皆二也。两间无不交，则无不二而一者，相反相因，因二以济，而实无二无一也。”^①自然界的一切事物都存在着两个对立面，它们彼此相互联系在一起，相反以相因为前提，相因又依相反而成立。

方以智本着相反相因之理，进一步阐述万物并行而不相害的思想：

吾每绎子思代明，错行二语，而悟相害者乃并育也，相悖者乃并行也。^②

并育不相害，而因知害乃并育之几焉；并行不相悖，而因知悖乃并行之几焉。^③

事物总是相反相成，相反的东西都能成就其正面，两者共存于世而不相妨害。此亦发挥了《中庸》所谓“万物并育而不相害，道并行而不相悖”之理。这里的“几”有始因之义；“几”是育与害、不相悖与相悖转换的动因。不相害就是和，“不分其合，乌能随分之即命耶？”^④也是中，因此他强调中：“不一者不二，故唯一即是竭两，两即是用中。”^⑤他的相反相成思想的最高境界就是“中和”，这也是儒家对待事物的终极关怀。

《东西均·三征》。

② 《东西均·反因》。

③ 《易余·反对六象十错综》。

《易余·知由》。

《易余·继善》。

方以智通过“几”“交”“轮”等范畴从动态角度阐释相反相因赋予其转化之义。其解坤卦《文言》“阴疑于阳必战”说：“阴阳本交计也，亦自轮为主客体用，不以交而坏其轮也。直方之体，有何疑乎？用则疑生嫌矣。”^①阴阳既相交，如主客、体用关系一样，又相互转化，相交与轮转彼此联系，表明相互交织动态的转化过程。又解乾卦辞“元亨利贞”说：“以元亨为利贞，即以利贞为元亨。体贞而用三，即体乾而用四，即体四而用乾矣。有元之四，有亨之四，有利之四，有贞之四，大元会，小呼吸，皆此交轮几而一贯者也。四时行焉，百物生焉，天何言哉！”^②元亨利贞不能截然分开，而是万物成长的四个阶段，它们之间存在着相交轮转的关系，相交指四阶段中的每一段都含有元亨利贞，因此说“有元之四，有亨之四，有利之四，有贞之四”，轮转说明元亨利贞是一个过程，即由元中经亨利到贞后，再由贞下起元，如此循环不已。通过“交轮几”把乾卦辞“元亨利贞”打通，描绘出自然界生化演进的轨迹。

他进一步论述“交轮几”三者之间的关系，说：“何谓几？曰交也者，合二而一者也。轮也者，首尾相衔也。凡有动静往来，无不交轮，则真常贯合于几，可征矣。”^③以此三因，通三知，三唯，三谓之符，赅之曰交，曰轮，曰几，所以征也。交以虚实，轮续前后，而通虚实前后者曰贯，贯难状而言其几。”^④几指变化之征兆，变化之几在于交，交即交合，合二为一。轮有循环之义，交轮指事物的两面相互联系，相互交织，相互转化，运动变化不已。“三征”即交、轮、几，这三者合为一体，不可分割。交指虚实两端相交，轮指前后两端相

《周易时论合编》卷一，《坤》。

《周易时论合编》卷一，《乾》。

《东西均·三征》。

续轮转，几则贯通于交轮之中，事物变化的征兆无非交轮而已。又说：“物物皆自为轮。直者直轮 横者横轮 曲者曲轮 虚中之气 生生成轮。举有形无形，无不轮者，无所逃于往来相推，则何所逃于轮哉？”①“往来相推”出自《系辞》“日往则月来”一段，以万物皆循环往复 不外于往来相推 说明“物物皆自为轮”。

四、全《易》皆天道人事

方以智的易学并非纯粹谈论天地自然 而是认为“全易皆天道人事，而此又天道人事之交几也”。② 侧重讨论人与天地自然的关系，并以此强调了人对自然的认知及其能动作用。

他首先肯定天地万物是可知的，即“通观天地，天地一物也。推而至于不可知，转以可知者摄之”。③ 之所以知，是因为心物统一 天人一致 这种论述颇多 兹举几条：

物之则即天之则，即心之则也。④

有天地后有人，人始有心，而未谓有天地先有此心。心大于天地，一切因心生者，谓此所以然者也。谓之心者，公心也。人与天地万物俱在此公心中。⑤

四圣于《易》之冬至见天地之心 此推论呼心之始矣 则谓未有天地，先有此心可也，谓先有此所以者也。⑥

《东西均·三征》。

② 《周易时论合编》卷四，《离》。

《物理小识》卷首，《自序》。

《物理小识》卷二，《藏智于物》。

《东西均·象数》。

⑥ 《东西均·所以》。

天以心予人，人心即天，天以为宗，即心以为宗也。^①

心物合一，以心为中心。此心即为公心，非人之心，而是天地万物之所以然，即产生的由来，此心是对创造天地万物客观必然性的拟人描述。又以复卦说明此心。此卦下一阳上五阴，一阳来复，冬至指阳气复生之际，《彖》曰“复其见天地之心乎”此心为生天地万物之公心，即天地生成之所以然，以心来统摄物我，以心沟通天人，使人的认识达成。

在肯定认知的同时，方以智探讨了认识的过程及方法等问题。他认为认识要由“费知隐”即从表面进到本质：“以费知隐重元一实，是物物神神之深几也。”^②这种由表及里的过程是在渐进中完成的，他以佛学解释渐卦说明这一点：“世言顿者，皆助长耳。故知藏顿于渐，即藏其本无顿渐者。”^③顿为顿悟，渐为渐悟，“藏顿于渐”，是以渐悟为基础，以循序渐进的方式达到悟。

与此相应，他主张认识过程应从具体事物开始，说：“盈天地间皆物也，人受其中以生，生寓于身，身寓于世，所见所用，无非事也，事一物也。圣人制器利用以安其生，因表理以治其心。器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也。通观天地，天地一物也。”^④天地间一切皆物，包括生命在内，心性亦为一物。深研天地及人性等即深究其物，这说明研几从具体事物开始，格物非格抽象，而是具体的事物。又说“火无体，而因物见光以为体，犹心无体而因事见理以征几也”^⑤。心属认知器官，其功能只有在认识事物之理时

① 《东西均·所以》。

② 《物理小识》卷首，《自序》。

③ 《周易时论合编》卷七，《渐》。

④ 《物理小识》卷首，《自序》。

⑤ 《物理小识》卷一，《光论》。

才得以显现。不存在抽象的物，无形依赖有形。他还用器道、虚实、象数关系进一步阐述这一观点：

虚舟子曰：道无在无不在也，天有日月岁时，地有山川草木，人有五官八骸，其至虚者即至实者也。天地一物也，心一物也，惟心能通天地万物，知其原，即尽其性矣。董子曰：天地之间，若虚而实。故性命之理必以象数为征。未形则无可言，一形则上道下器，分而合者也。庄子言虚无，然归于极物而止，则曰以有形者象无形者而定矣。圣人与民折中日用，使之中节而已。^①

言义理 言经济 言文章 言律历 言性命 言物理 各各专科，然物理在一切中，而易以象数端几格通之。即性命、生死、鬼神只一大物理也。舍心无物，舍物无心，其冒耳。苟不明两间实际，则物既惑我。而析物扫物者又惑我，何能不恶蹟动而弥纶条理耶？物格而随物佑神，知至而以知还物，尚何言哉！又何不可就物言物哉！^②

是则因有象数之人，而后推知未有天地前公心之理，则天地间之象数皆心也，外皆是内也。^③

道无所谓在不在，其本身已存在于具体事物之中，只有人心能体察万物，知其本原，穷尽其性。说明道与器、虚与实、无形与有形不能截然分开，而是相辅相成，以器语道，以实达虚，以有形知无形。为学也如此，学问虽有不同，但皆有其物理，必从具体象数出发，才能把握其中之物理。不仅如此，就是性命、生死、鬼神这些看似玄虚，

《物理小识》卷首，《总论》。

② 同上。

《东西均·象数》。

也有其物理，心亦是一物，可以假象数而推知物理，才能真正识别物我。在这里，象数皆心，即认知的工具，公心即天地之心，象数成了沟通心与物，或者说主体与认知对象的桥梁。

他还提出两种认知方法，即通几与质测，认为两者兼顾，不可或缺。写道：“寂感之蕴，深究其所以自来，是曰通几。物有其故，实考究之，大而元会，小而草木昆虫，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测。质测即藏通几者也。有竟扫质测而冒举通几，以显其宥密之神者，其流遗物。谁是合外内，贯一多而神明者乎！”^①“寂感”出于《系辞》“寂然不动，感而遂通天下之故”。有变化之义，研究变化之道的学问称之为“通几”。以考证来推知其常变，则为“质测”；“质测即藏通几”，说明二者不可分。他又说：“因地而变者，因时而变者有之，其常有而名变者，则古今殊称，无博学会通之耳。天裂李陨，息壤水斗，气形光声，无逃质理，智每因邵蔡为嚆矢，征河洛之通符。……通神明之德，类万物之情，易简知险阻，险阻皆易简，易岂欺人者哉！或质测，或通几，不相坏也。”^②“水斗”见《国语·周语》“洛水斗”，天地自然变化都有其可遵循的法则。邵雍、蔡元定的象数学、河洛之学，主要是探讨自然变化的，“质测”考测为理，“通几”通晓变化，二者相辅相成，方可认知自然。

方以智讨论人与自然的关系，不局限于认知范围，而见之于行动，阐扬了人对自然的实际作用，如云：“天示其度，地产其状，物献其则，身具其符，心自冥应，但未尝求其故耳。学者静正矣，不合俯仰远近而互观之，又何所征哉！”^③“天地万物为人提供所需，人也

《物理小识》卷首，《序》。

② 《物理小识》卷首，《总论》。

《物理小识》卷一，《象数理气征几论》。

有认知能力，但人必须实地考察，在实践中发挥自身主观能力。又说：“圣人曰：人在此天地间，则学天地而已矣。尽人事以不负天地，则言人事而天地之道可推矣，人能尽其所见之事，而不可见者坐见之，则往来之道可推矣。”^①人不可被动地接受天地自然的赐予，而是要发挥其能动性，体认天地之道。“尽”即发挥践履，在实际中“可推”即预见性，化未知为已知。

他尤其关注治历明时在人们生活中的作用。发挥节卦云：“《礼运》曰：本于大一，协于分艺。所谓协者，阴阳五行，自然皆协者也，人人安分，食艺即人人无声无臭矣。是因天地自然之理，以补救天地者也。发而中节，如四时行焉。如音乐焉，气本具五音六律，而人不知也。……圣人因以节之，万物皆渐熏于节中，且治天焉。”^②“本于太一，协于分节”指人可以依据天地自然之理，来创制历法，制定乐器，协调阴阳五行，补救天地。通过节，达到中，适应人类生存需要，为人生产生活提供方便。他分析革卦时说：“于穆之天何差？而于穆之天在表法之天中，不得不差，不得不历，历亦不得不差，差则不得不治，治必明时。”“故全有全无之大冒，原不忧其缺少，民用正在差别，后天即先天也。”^③于穆之天“源于《诗经·周颂·维天之命》‘维天之命，于穆不已’一句；‘维天之命’的命即道，原意是赞美大自然运动不已，这里指自然法则运行的本来状态。“表法之天”，指人对天道运行度数的推算。“全有全无之大冒”说明自然之天的全体。自然的“于穆之天”运行无所谓误差，人为的“表法之天”则有岁差；“治必明时”出自革卦《大象》“君子以治

① 《东西均·奇庸》。

② 《周易时论合编》卷八，《节》。

③ 《周易时论合编》卷七，《革》。

历明时”。因此要依岁差修改历法，使其符合天体运行的本来法则，以此来指导民用。在这里，自然之天为先天，人为之天为后天，人根据自然法则修明历法，使后天符合先天，即“后天即先天也”。

他还通过河洛图式进一步阐明治历明时写道：“《管子》曰宙合，谓宙合宇也。灼然宙轮于宇，则宇中有宙，宙中有宇，春夏秋冬之旋轮，即列于五方之旁，罗盘而析几类应，熟能逃哉！圣人不恶蹊动，藏智于物。故图书象数，举其端几，而衍《易》以前民用，损益盈虚，推行变化，在其中矣。要不离乎统类配应之时位也。”①宇指空间，宙指时间。“宙轮于宇”是说时间在空间中循环，“宇中有宙，宙中有宇”是说时间与空间相互包含，为一个统一体。依照河洛图式，自然界一年四季的变化以东西南北中的排列次序进行，即东代表春，西代表秋，南代表夏，北代表冬，中央为土，此为四时配五方。罗盘为辨别方位的仪器，此源于河图，依据罗盘把握自然物运动变化的方向。圣人精研物理，通过河洛图式等象数手段，揭示自然的发展与变化，这是把河洛图式当成认知的工具。

方以智对人实践作用的重视，尤其表现在人能依据自然进行某种创造上，自谓：

智又以火喻之，称灯之体曰火，而称火之德曰光，虽三而一而不坏三也。倚自然者，委之于造化之质而已。圣人因造化之薪，传造化之火，热造化之水，制造化之器，以熟造化之物，善成其俾物照物之性用，而教人勿受其燔暴之害。此盖表造化之所以然。即以造造化之质，而造化不敢违。节其盈虚，妙其损益，转之续之，而本无增减者，即在此中，不必单举以忽

五常 荒三才也。故曰 政府立而统君民矣。圣人作《易》而圣人主天地矣。^①

造化在这里为大自然赋予的东西，为人提供了所需的原料。对于人来说，更重要的是使这些原材料变成为人所用的东西，这就离不开人的主观创造力，“传”、“热”、“制”等皆属人的主观行为，正是通过它们，把造化之物改造成人工之物。讴歌了人的创造性。

方以智在讨论人与自然的关系时，也注重对人自身的反思，由此涉及生死、心性等问题。关于生死，他认为：“《易》非第一生死之道乎？又何尝不可作生死之技乎？”“以易观之，动静即生死，逆变顺变，无往非倏忽，而无方无体也”。^② 易深讨生死之道。生死不过是动静，时间上的变化，即“起起而灭灭也，犹死死而生生也；死死生生者，消消息息也”。^③ 生死一消息，即变化矣。生死也即始终：“原始者，原其无始而有始，非止原其气聚而生也；反终者，反其有终而无终，非止反其气散而死也。”^④ 始终、生死非截然对立，而是相互转化，都具有相对性，总之，把生死当成自然而然，采取超然的心态，顺其自然。

对于心性与天道，他认为两者合一不二，说：“仁必克核而芽出反生，则仁烂矣。发而参天，全树皆仁，岂非显诸仁乎？仁者人也，人者天地之心。邵子曰，寒变物之情，日之曰天根，风雪冰霜，乃以落芽反本而忍其仁焉。塞两间之盛德大业，此天地之果也，具此仁元中矣。”^⑤ 在这里，仁的形式或样态可以改变，其本质是不变的。

《周易时论合编》卷九，《系辞上传》第五章。

② 《东西均·生死格》。

《东西均·消息》

《易余·生死故》。

《周易时论合编》卷四，《剥》。

仁的本质即人的根本，它体现了天地之心，因此，仁、人、天心三者一致。以天人角度诠释心性问题的特点，把心性问题的形而上之意义，赋予道德形而上之意义。但这形而上之性道非抽象，它又离不开具体。如他发挥其父方孔炤《潜草》曰：“性道犹春也，文章犹花也。砍其枝，断其干而根死矣。并掘其根，以求核中之仁，而仁安在哉！”夫核仁入土，而上芽生枝，下芽生根，其仁不可得矣。一树之根株花叶，皆全仁也。圣人知之，故老任斯文，删述大集，与万世共熏性与天道，岂忧其断乎？既知全树全仁矣，不必避树而求仁也，甚明。^①此以核仁喻指性与天道，枝开花叶喻指器物 and 文章，如核仁存于树林中一样，性与天道也应在具体器物文章中显现，反对空谈性与天道，而应从具体事物中入手。

他关于性与天道的具体统一也表现在对善的理解：“平旦之公好恶，即夜气上直心，寂历同时之体，即在历然之用中。今欲执寂坏历，是窃偏权以莽荡招殃者矣。开眼未全，盲引众盲，宜其痛也。”^②此释《文言》“积善”一段。“寂”即佛家所谓寂然，“历”为历然即现实，二者统一，反对“执寂坏历”，即割裂二者，以此来谈善，非空洞幻相，而落实在具体当中。另外，善也非静态，而是能动的，尤其通过继善显现。他写道：

乾明终始，贵重明以继之，所教非所事，常习不愈乱乎。

故常变统性习而贯明晦者，必以明为正也。易表日月，日月丽天，天在明中。继照四方而中可知矣。无非表法，故即世事教世事，以继其世，即心行教心行，以继其心，尊日月治水火，因

^①《通雅》卷三，《文章薪火》。

^②《周易时论合编》卷一，《坤》。

魂魄而正性命，继善贞一之道也。以北水洗南火，以立命尽其

性 礼乐以嘉魂魄 盈虚以通日月 何非继乎 何非畜乎。^①

“重明”、“日月丽天”为离卦《彖》 离为日月即明 此卦上下皆离 因此“重明”。乾为天 为上经之首 离为明 为上经之尾 日月附丽于天，也是离之义。乾象天始终是明的，离则继之以明。以此喻心性，天本性皆善，人当继之以善，继善才能明天地之性，以成就人性，继善成了沟通性与天道的中介。除了继以外，还有教，教以辅继，强调了后天所为。与继善相适应，他提出扬善与践善，说：“阴阳刚柔，岂善恶所可言乎。圣人新人生富有之业。故扬善名以正告之，所以宰其阴阳刚柔也。森然善统恶者，即寂然无善恶可言者也。大其有矣 安容所谓有无之说哉。”^② 森然 指众生之貌 在此讲善恶，反对佛家“寂然”，即静中有所谓善恶。“扬善”为大有卦《大象》 圣人叫人为善去恶 是完善人生的大业。又说：“阴阳即形下矣，而谓之道，岂非上藏于下，而无上无下者乎？称其继则善之，举其成则性之。惟法善继道，惟君子继天地。不践何继？不成何践？”^③此为释《系辞》“一阴一阳之谓道”一段，《易》讲形上道与形下器的关系，抽象的道寓于个别的器之中，以此论继性，即成就天所赋予的善性，关键靠“践”，即具体的实践，在践履中完成继善成性。

他也注意到信智在为善中的价值 说：“不善起于偏执 偏执起于昏蔽。必不免于妙门祸门，而乾象智信同用，即合诚明，此至知

《周易时论合编》卷四，《离》。

② 《周易时论合编》卷二，《大有》。

③ 《东西均·全偏》。

贞一之道路也。^① 不善与偏执皆源于昏蔽，而“智信同用，即合诚明”。

五、治教即心法

方以智把《易》当成经世之书，“此开辟经纶之纲举目张也。圣人为天地条理之，故作《易》正以经纶，经纶必别必序”。^② “经纶”为屯卦《大象》“君子以经纶”，君主要经世致用，就是要使社会有序。有序要建立诸侯与君分权，此为公天下，“天作之君而君不建侯是私富贵矣”。^③ 他讲经世提出“治教即心法”的命题：

屯蒙一对，治教即心法也，贵习乎险，而即动以止于不动，……经纶有本，当知建侯而难亨者为主宰造天之光明。^④
屯蒙两卦皆为开始之义，蒙卦指蒙稚，重视开启其心，屯卦刚柔始相交，指事物初生困难重重，此时应建立诸侯，治理天下。两卦结合，一重教一重心 即所谓“治教即心法也”。

关于心，他写道：“总以征心，心即生死不生死之原。微哉危哉 道心即人心也 惟其危 所以征。故《易》于离象心火 而于习坎言心亨。心之险也如此，险习则通矣。吾又于水火收大过而知虚其实之为反习之用，独立无闷，莫亲切于大过之，送死矣。见于复，获于明夷，不获于艮，而亨于坎，以重险待处忧患之人，置之死地而后生也。习者劳之也。惧以终始，存存慎独。”^⑤ 以心为生死的本原。生死不只是生理 亦是心理问题。“微”、“危”、“道心”、“人心”

① 《周易时论合编》卷九，《系辞上传》第五章。

② 《周易时论合编》卷一，《屯》。

③ 同上。

同上。

⑤ 《东西均·生死格》。

即《尚书·大禹谟》“人心惟危 道心惟微”离卦上下皆离 象火 坎卦上下皆坎，象水，意指险陷，卦辞“维心亨”。大过卦下巽上兑，《大象》为“独立不惧 遁世无闷”复卦“复其见天地之心乎？”明夷卦六四“获明夷之心于出门庭”艮卦辞“艮其背不获其身”，惧以终始“出于《系辞》”旁征博引说明生死之故须待心历险而后言通，心存忧患则可常存。在这里，心不仅为道德修养所必需，亦为国家存亡所系。

所谓心法涉及人生修养等问题，他认为修养应反身自我努力，分析良知说：“言物，则人物一也。言良知，则人贵于禽兽矣。言致良知，则圣人所以异于凡民也。表一致，而乳万世于立法穷理矣，表一良，而寂万世于尊德尽性矣；表一知，而养万世于至命统天矣。”^①人与物有相同之处，即都是一物，也有不同之处，即人有良知。但人与人又有不同 即在于“致良知”；“致”便是反身内省 圣人“致良知”就是“穷性尽性以致命”达到天人合一 这是最高的境界。他又要强调修养离不开学习，说：“先天为一，今时为多，舍多无一，舍今时安有先天耶？则今时多识之大畜，即先天一贯之无妄 甚燎然也。”^②依卦序 无妄卦在大畜卦之前。“一”为无妄 即真诚，“多”出自大畜《大象》“君子以多识前言往行 以畜其德”指学习与修养。一存在于多中，无后天的学习和修养，就不会有先天的真诚，或说先天潜在的真诚品格就不会显现，先天寓于后天之中说明道德的确立离不开培养。这显然与邵雍的先天之学不同。

他认为人要有如下品格：“不求中节于发之未发，而求中节于

《易余·善巧》。

② 《周易时论合编》卷四，《大畜》。

过不及之间，是鼠璞也（喻同物异名），然执此发之未发，而定不许征中节于过不及之间，又燕石矣。（误砾为宝）”^①论已发未发，强调中道，恰到好处，反对过与不及。中亦是谦虚：“惟一兼二，二即以一兼一，是礼本于大一之运也。执两乃所以用中，此称物平施之谦道也。藏山于地，藏高于卑，盖藏智于礼，而知止于礼运之大顺者也。《大学》以恕让慎，为平天下之明，明始于自谦。”^②称物平施即谦卦《大象》此卦上坤下艮为‘地中有山’之象喻指人虽有美德而谦逊，谦逊也是中道，平天下首先要自谦。修养要以具体典章制度作保证：“进德必居其业，立诚用在修词。大畜日新，道寓于器。会通典礼，黷不可恶。效天法地，道不远人。”^③进德”出于乾卦《文言》，“日新”为大畜卦《大象》“日新”道存于器中道德修养必由具体的典章制度来显现。

方以智所处的时代遭遇社会的变故，人生的艰辛，使其对人生自有一番体悟。他认为要知艰险“生于忧患 不忘沟壑”^④，所以合习坎之教也。教必有事，德行惟常，莫险于乡国之陷阱，莫险于人情之洄激，莫险于学术之榛盗，莫险于文字之风波，谁非窞乎？谁非棘乎？”^⑤坎卦上下皆坎，重险之义。凡事皆有所险，要知险，在险中求生存。尤其知几：“《豫》之《解》介于石 孔子叹其知几，《乾》之《履》，叹知至至之为可与几。几者微也，危也。权之始也，变之端也。忧悔吝者存乎介，介问也。解其可不豫知贞疾乎？履其可不惕而自强乎？”^⑥“介于石”出自豫卦六二“知几其神乎”出自《系

① 《易余·中告》。

② 《周易时论合编》卷三，《谦》。

③ 《通雅》卷二，《读书类略提语》。

④ 《周易时论合编》卷四，《坎》。

⑤ 《东西均·三征》。

辞》。“知至至之，可与几也”出于乾卦《文言》。“几”即细微之处，知晓危机端倪，时常保持警惕性，其行才强健不已。

要反身修己，洁身自爱。他说：“坎水险，艮山阻，恒易简者知之，因叹险阻之在人足下也。坎已入险，困已受困矣。蹇难在往来之际。……故蹇之反修，即以天止人。君亲之人间世，何所逃乎。无行地难，知蹇之时用者。不择地而蹈之。是反修即经纶也。”^①蹇卦下艮上坎，山上有水，象征行走艰难，身处困境。此时应反身修己，以道德的力量战胜困难。又说：“《易》与《洪范》并明于商周患难之中，非天地所以造成中土之心学乎。《彖》曰：‘文明’，《象》曰：‘莅众’。知在患难，无所苟避，惟以斯世自炼其生死而已。履曰：‘汨罗之骚’，柴桑之诗，时乎明夷而传于世。”^②《周易》与《洪范》之作皆于“商周患难”之时，尤其明夷卦下离上坤，为日入地中之象，光明殒伤，喻指处黑暗忧患之时。其彖曰：“内文明而外柔顺，以蒙大难。”其象曰：“君子以莅众，用晦而明。”皆指此时要牢记“患难”而不“苟避”，坦然面对，反而化险为夷。“汨罗”即屈原，“柴桑”即陶潜，二人在险中依然保持自己的人格。

他追求澹泊的人生，说：“入道沂源，必先澹泊，漆园一澄一流，其知日益日损之橐籥乎。饮水忘食而视浮云，登泰山而小天下，是神于摧山乾海者也。并浮云其澹泊矣。”^③“漆园”指庄子，“橐籥”出于《老子》，喻指动力，“浮云”出于《论语》，援引老庄、孔子等视富贵如浮云，表示追求澹泊名利，体现其仙风道骨的品格。他评论乾卦《文言》“不易乎世”一段云：“不易乎世，言虽以天下，终不与易

《周易时论合编》卷五，《蹇》。

② 《周易时论合编》卷五，《明夷》。

③ 《周易时论合编》卷六，《损》。

也。乐行忧违，至人任性，天地覆坠，曾不变色，故曰确。圣人之敝屣，不碍其为深山，为垂衣也。时乘皆确也。‘^①人应不改其心志，坚韧不拔，不因环境而改变，应执着追求。

所谓治教，指对民众的治理与教化。方以智认为，教化首先对民应实行宽政：“故包荒之中，有冯河之自强行健焉。包睹闻之荒。而冯不睹闻之河，左右逢源，造化在手。”^②“包荒”“冯河”为泰卦九二爻辞，统治者治国应有包容之心，涉水之勇。又说：“通天下之志，所以明包荒之量也，利涉族物之川，所以明冯河之川也。”^③“通天下之志”即同人卦《象》“族物”为其《大象》“类族辨物”有包容之心便可沟通天下人心志，有涉水之勇便可求同存异。

其具体措施要养民 对此他写道：“教思之道以咸为敦 以忧为甘，以至用大，以智行仁者也。以恐惧而悦顺其民思者也。明即诚也。观则知生之风教，而神北干南者也。神道之设，肖乎敦艮，以天下为身，而顺入其民生者也。诚即明也。老父提思风之范，所以征睿智之足以有临也。乾以知统四德，子思以知弥四纶。”^④教思之道要咸即感人，也要有忧虑，又真心实意，率先垂范，顺应民意民心，关心民生。在利义关系上，他反对把它们简单化，而是具体情况具体分析：“利物和义之旨，兑居西成，天道义利本一也。人道以义为利，因事制之而实以和之。还男女之利而即以制男女之习，还禄养衣食之利而即以制其衣食之习，义其习而民愈和，讲其习而习皆泽矣。此正所以养其义利为一之天也。”^⑤认为有利于事物存在

《周易时论合编》卷一，《乾》。

② 《周易时论合编》卷二，《泰》。

《周易时论合编》卷二，《同人》

《周易时论合编》卷三，《临》。

《周易时论合编》卷八，《兑》。

及发展，以及顺乎人情合乎人们客观物质需要的利，皆符合义，在此一点上，利义不矛盾，而是一致的。但要适度，如说：“教必先养民之质也。需于酒食，所以泯其忠信之波也。”^①‘利涉’出自需卦辞“需于酒食”为九五爻辞 过度的追求则有伤于道德。

治理社会应以潜移默化的方式，他发挥渐卦有云：“内外教化，渐浸风俗，必以礼乐为羽仪，因顿知本无内外者，止归于进退得失当位之用而已。夫之化妻妾也，妻即助夫安室家矣。君之化臣民也，臣民即代君安职守分矣。心之化事物也，事物即养心以安生理矣，一也。”^②“化”即是渐，主张循序渐进，移风易俗，而礼乐则是转移人心变化风俗的重要手段。方以智注意到礼的重要性：“姜里之《易》衍 而关雎之乐奏 则《易》与乐皆履于礼矣。”^③礼的具体作用在于维系社会人心，他发挥萃、涣二卦时写道：“宗庙人心所系，武王伐商载主而行，高帝初兴立汉社稷。程子云：萃涣皆立庙。因其精神之萃而形于此。为其涣散，故立此收之，玄子以涣初立庙而萃则假庙也。”^④“少阳巽坎之涣，与太阳乾兑之履相应，故言亨帝立庙，礼之最大者也。礼所以化险，使人翕然而从风，礼亦所以设险，使人凜然而不犯。”^⑤萃卦下坤上兑，为会聚之义。涣卦下坎上巽，为涣散之义，二卦卦辞皆有“王假在庙”一语，以庙宇为依托，以礼仪为形式，即通过祭礼的方式，慎终追远，来收拾人心，整合民意。

方以智谈治教出于自然本然 反对人为造作“精变神 皆以天下言之 此言天下之志 天下之务 可知《易》之所以为《易》也。圣

《周易时论合编》卷二，《需》。

《周易时论合编》卷七，《渐》。

③ 《周易时论合编》卷五，《家人》。

《周易时论合编》卷六，《萃》。

⑤ 《周易时论合编》卷八，《涣》。

人所以用《易》也，藏天下于天下而已矣。一切人情物变，一切教养礼乐，俱是天下之故。通志成务，无非寂然者也。理泯于事，谓之无理无事可也，因天下通志成务之故，以泯天下之故，谓之超越世出世间可也。^①此释《系辞》“通天下之志”一段。《易》的制作在于成就“天下之志，天下之务”，此天下非抽象而是具体的，圣人用《易》非刻意有为，而是顺应人情事故。又说：“圣人以万世之心作《易》即以《易》转万世之心成其亹亹而心无心则寂感同时至诚无息矣。一在二中之天地，惟此日月四时处处表法，惟圣人乃能表之，以贵治贱，以德重位，以圣养凡，以器载道，以无私之象数主无咎之吉凶。”^②圣人作《易》体现天地人心治理社会非主观而为，处处依天地自然而为之，顺应其内在的法则，达到无心而自化的目的。这显然受老庄道家影响。

《周易》以既济和未济为殿，方以智释此注意到相济对维护社会稳定的意义，说：“因二以济民行，以明失得之报。盖非二不济，不执两端，不能用中。彻源彻流，惟曰不二不一，实则二即是一。君子曰二即一，犹颠预也，不可济天下也，必著其交济之首尾，思防慎辨而二中贞一矣。”《易》象著分而藏合，《易》用自分体用以明交用，皆象则皆义也。故曰以壬肾济丁心，以书克济图生，以北游南冥。道家取坎填离，非表法乎？君臣也，文武也，心迹也，有无也，皆交济也。以疑济信，以戒济福，以急济安，以丧济得，皆濡首尾者也。君子忧患中，思兼而豫知之，即豫济之矣。”^③“因二以济民行”出自《系辞下》，“思防慎辨”出于既济《大象》“君子以思患而

① 《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第十章。
 《周易时论合编》卷十，《系辞上传》第十一章
 《周易时论合编》卷八，《既济》。

预防之“和未济《大象》“君子以慎辨物居方”。首尾“为二济卦爻辞“濡其尾”与“濡其首”。既济和未济为坎离相合，坎离两体既相互联系，又彼此对立，合二为一。坎离既分立又合为一卦，既分体用又相交为用。如心与肾、洛书与河图、南与北、炼丹术中的坎与离、君与臣、文与武、内心与外迹、有与无、疑与信、戒与福、惫与安、丧与得皆相济。无相交相济，无此两端，便不能用中，相济才能和谐稳定。

社会不仅相济，而且也相反，方以智充分意识到这一点，说：“极则必反，始知反因。反而相因，始知公因。公不独公，始知公因之在反因中。”^①“公因之在反因中”即对立面统一，且相互转化。知晓物极必反之理，如“有小人乃以磨砺君子，刀兵祸患为有道之钻锤。故曰：危之乃安，亡之乃存，劳之乃逸，屈之乃伸。怨怒可致中和，奋迅本于伏忍。受天下尅，能尅天下”。^②可居安思危，处治防乱。相反，不知晓此理，则“终则必反，故曰，何可长。况上极而冥乎。冥与明，犹日与夜也，酷明非可享豫。偏冥则归于乱豫而已”。^③豫卦为欢乐之义，上六阴处极点，其《小象》为“冥豫”，昏冥纵乐到达极点，此时政权“何可长”。他也承认以旧代新，但要以百姓需要为准，同时要明时：“革鼎新故，贵前民用，明时治心，当历历矣。”^④尤其是依时，即“时行故物生，天果何以为天呼？时而已矣。”^⑤与时偕行，顺应自然。

方以智的易学以象数为核心，对已往象数学的种种流弊给予批判，是对传统象数学的总结发展。他的太极说主张太极在有极

《易余·充类》。

《东西均·反因》。

③ 《周易时论合编》卷三，《豫》。

《周易时论合编》卷七，《革》。

⑤ 《周易时论合编》卷一，《乾》。

中，体用统一，驳斥以太极为虚无的谬说，强调事物的实在性，气不坏说强调自然界的永恒性及客观实在性，为务实之学。他提出相反相因、交轮几等命题，旨在说明事物的相济相协，相反相成的交互关系，揭示了事物发展演进的动原及其规律。他的以心法为治法思想，体现了为人的豁达与宽容，对缓和因社会变革而带来的人与人之间关系的紧张有意义。总的来说，他的易学吸收义理学成果，融合理学，创造出富有义理特色的象数体系，体现其易学创发尤重思辨性的特征。

第三节 王夫之的易学

王夫之生于明万历四十七年（1619），卒于清康熙三十一年（1692），字而农，号薑斋，湖南衡阳人。因晚年隐居衡阳石船山，世称船山先生，清初著名经学家、思想家。王夫之自幼在父朝聘课督下，攻读经史，专意举业。崇祯年间先后考中秀才、举人。此间积极参加“行社”“匡社”活动，以期经世致用。明亡后投入到反清复明运动中，多次组织起义，曾一度供职于南明永历小朝廷，因意见相左而告归。他看到时局已不可逆转，又不愿意折节仕清，以明遗自居而退隐山林，著书终老。

王夫之的学术可以说是博与约结合。刘献廷漫游两湖，闻其学行，为文表彰道：“其学无所不窥，于六经皆有发明。洞庭之南，天地元气，圣贤学脉，仅此一线耳”，^①这是对其博学的肯定。约是指他以张载思想为归，自为墓志铭，有“希张横渠之正学，而力

刘献廷：《广阳杂记》卷二，中华书局 1997 年标点本。

不能企’^①一句，可见服膺之至。在理论层面上，他继承宋明理学以来的积极成果，构筑以元气本体论、变化日新发展论，理势合一的历史观为核心的思想体系，在清初思想界独树一帜。他亦重视实践，尤以实用为归。其子王敌写道：“亡考自少喜从人间问四方事，至于江山险要，士马食货，典制沿革，皆极意研究。读史读注疏，于书志年表，考驳同异，人之所忽，必详慎搜阅之，而更以见闻证之。”坚持“明道以为实学，欲尽废古今虚妙之说而返之实”^②的务实学风，体现了理论与实际的统一。

他一生著述丰厚 学贯四部 主要有《周易稗疏》四卷、《周易考异》一卷、《周易外传》十卷、《周易大象解》一卷、《周易内传》六卷、《周易内传发例》一卷、《张子正蒙注》九卷、《思问录》二卷、《读四书大全说》十卷、《诗广传》五卷、《尚书引义》六卷、《春秋世论》五卷、《春秋家说》三卷、《续春秋左氏传博议》二卷、《礼记章句》四十九卷、《读通鉴论》三十卷、《宋论》十五卷、《庄子解》三十三卷、《庄子通》一卷、《俟解》一卷、《搔首问》一卷、《噩梦》一卷、《楚词通释》十四卷、《黄书》、《相宗络索》等。

易学是王夫之学术的基础 为其终身所追求 其自述治《易》历程道：

夫之自隆武丙戌，始有志于读《易》。戊子，避戎于莲花峰，益讲求之。初得观卦之义，服膺其理，以出入于险阻而自靖；乃深有感于圣人画像系辞，为精义安身之至道，告于易简以知险阻，非异端窃盈虚消长之机，为翕张雌黑之术，所得与

《薑斋文集补遗·自题墓石》，《船山全书》。

② 王敌：《大行府君行述》。

于学《易》之旨也。乙未 于晋宁山寺 始为《外传》 丙辰始为《大象传》。亡国孤臣 寄身于秽土 志无可酬 业无可广 唯《易》之为道则未尝旦夕敢忘于心，而拟议之难，又未敢轻言也。岁在乙丑，从游诸生求为解说。形枯气索，畅论为难，于是乃一病中勉为作《传》。^①

隆武丙戌，即南明隆武二年、清顺治三年（1646），王夫之居衡山续梦庵开始研究《周易》 戊子 即南明永历二年、清顺治五年（1648），他避居南岳莲花峰 益研求《易》理。《周易稗疏》、《周易考异》应是这一时期的作品。^② 乙未为南明永历九年、清顺治十二年（1655），在晋宁山寺为从游诸生讲《周易》，始撰写《周易外传》。丙辰即清康熙十五年（1676）居湘西草堂 始撰《周易大象解》。乙丑为康熙二十四年（1685）他于病中写成《周易内传》 翌年八月重订 又撰成《周易内传发例》。从顺治三年至康熙二十五年，凡四十年，“唯《易》之为道 则未尝旦夕敢忘于心”可见对《易》追求之至。他治易与汉学家不同，不囿于烦琐的训诂考据，而着力于掘发其中的义理，结合时代阐释经书的微言大义，开了诸多生面。其易学博大精深，在易学史上独树一帜。如果说他的学术思想是对宋明理学的总结，那么其易学则是对以往义理易学的集大成。

一、申文周孔子之正训

王夫之治《易》在总结以前易学基础上 提出自己治《易》的纲

《周易内传发例》二五。

^② 有一种意见认为，《周易稗疏》是其晚年之作，此说不足为据。《周易外传》卷六，《系辞下传》第八章云“经文‘其出入以度外内’句，‘使知俱’句 详见《稗疏》。”可知《周易稗疏》之作先于《周易外传》，《稗疏》已言者，《外传》不再言。

领，即以最简洁的语言概括了崇尚文王、周公、孔子，反对汉易象数学和宋易图书派的宗旨，主要有以下几条：

大略以《乾》《坤》并建为宗 错综合一为象；《彖》《爻》一致、四圣一揆为释；占学一理、得失吉凶一道为义；占义不占利 劝戒君子、不读告小人为用；畏文、周、孔子之正训 辟京房、陈抟日者黄冠之图说为防。^①

“乾坤并建”有以下内涵 其一，乾坤以德界说。他指出：“凡卦有取象于物理人事者，而《乾》《坤》独以德立名。”^②乾坤之德其实是天地之德的一种表现，是人类德性的物化。其二，乾坤无时间先后。乾坤不能分先后，因为天地万物都有阴阳两方面，“六十二卦有时，而乾坤无时”。^③ 乾坤无时，如天地阴阳无先后一样。他说：“《周易》并建《乾》《坤》于首，无有先后，天地一成之象也。无有地而无天、有天而无地之时 则无有有《乾》而无《坤》、有《坤》而无《乾》之道。”^④天地并存，无有先后，乾坤作为天地的象征，也无先后。所谓无时，即无时间先后，也就是说明乾坤非历时而共时。

乾坤并建是以乾坤两卦为轴 梳理其他易卦。他说：“《周易》并建《乾》、《坤》为太始 以阴阳至足者统六十二之变通。”^⑤乾坤两卦为纯阳纯阴之卦，因此阴阳至足，其他卦皆非至足，是乾坤的变通。他又说：“《易》者 互相推移以摩荡之谓。《周易》之书，《乾》、《坤》并建以为首，《易》之体也；六十二卦错综乎三十四象而交列焉，《易》之用也。纯《乾》纯《坤》 未有《易》也 而相峙以并立 则

《周易内传发例》二五。

《周易内传》卷一上，《坤》。

《周易内传》卷一上，《乾》。

《张子正蒙注》卷七，《大易篇》。

⑤ 《周易内传》卷一上，《乾》

《易》之道在而立乎至足者为《易》之资。^①《周易》以乾坤两卦并立为体，以六十二卦爻象变化为用，只有乾或只有坤则无有易。乾坤至纯，既相对峙又不相分离，方有易之道。其他诸卦只是乾坤两卦的错综展开。

“错综合一为象”是说对卦象的认识应全面化，要把一卦和它相关的错卦与综卦联系起来，才能认识该卦的卦象，这种说法强调各卦象之间的互相关系。他提出“《易》之全体在象”的命题：“材者，画象之材也。非象无象，非象无爻，非象与爻无辞，则大象、象、爻、辞占皆不离乎所画之象，《易》之全体在象，明矣。”^②象、象、卦辞、爻辞、占筮等都离不开卦象，强调了象的重要意义，明象是易的主要任务。他在论象与数辞义的关系时指出：“《彖》与《象》皆系乎卦而以相引伸，故曰《系辞》，‘系’云者，数以生画，画积而象成，象成而德著，德立而义起，义可喻而以辞达之，相为属系而不相离，故无数外之象，无象外之辞，辞者即理数之藏也。而王弼曰‘得意忘言，得言忘象’，不亦舛乎！”^③这是对“系辞”的解释。就成卦的程序说，由数而得象，象成而义起，奇偶之数，卦画、卦象、卦德、卦义联系在一起，而后系之以辞，解说其义，即“系辞”。文王、周公作卦爻辞、孔子作传，都在于解说伏羲所画的卦象，数辞义都离不开象。他又说：“繇理之固然者而言，则阴阳交易之理而成象，象成而数之以得数。繇人之占《易》者而言，则积数以成象，象成而阴阳交易之理在焉。”^④数理离不开象，数由象生，理由象显。

① 《周易内传》卷一上，《上经乾坤》。

② 《周易内传》卷六上，《系辞下传》第四章。

③ 《周易内传》卷五上，《系辞上传》第一章。

④ 《周易内传》卷六上，《系辞下传》第四章。

“彖爻一致 四圣同揆”主张《易》经传不分。彖指卦辞或一卦之义，爻指爻辞和爻义。他说：“以一卦言之，彖以为体，六爻皆其用，用者，用其体也。原其全体以知用之所自生，要其发用以知体之所终变。舍《乾》《坤》无《易》 舍彖无爻 六爻相通 共成一体 始终一贯，义不得异。”^①这是把彖爻关系比作体用，六爻之用同其体 说明一卦之义不可分割。《彖传》、《大象传》是对卦辞的解释，《小象》是对爻辞的解释 彖爻一致，《彖传》、《大象传》、《小象》也应一致。他不同意朱熹“将易各自看”区分伏羲、文王、周公、孔子之《易》的观点 指出诸圣作《易》一致。孔子作《易传》 其中《彖》、《象》两传就是文王、周公的彖、爻 文王、周公的彖、爻就是伏羲的象。四圣之《易》只有沿袭 不见断裂。

王夫之不仅以彖爻一致分析《周易》的经传关系，而且还把它当成解《易》的主要方法。他说：“读《易》之法 以彖为主 而爻之杂撰是非 因时物而成者 即其质以思其变 乃谓之知《易》。”^②卦辞统帅诸爻辞，但不否认各爻有相对的独特性，卦辞作为诸爻辞差别的整体，起主导作用。在他看来，诸爻在一卦中的地位不尽相同，传统说法以第五爻为主，余者为辅，这有些简单化。他主张，应从每一卦的具体情况出发，经过分析比较，断定六爻之间的主辅关系。本此，提出卦各有主说，说明一卦的主体表现在某个为主的爻象中，这可以说是彖爻一致方法的具体化。如《发例》说：“自此而外，则卦各有主。或专主一爻行乎众爻之中，则卦象、卦名、卦德及爻之所占，皆依所主之爻而立义。或贞悔两体相应，或因卦变而刚

① 《周易内传》卷六上，《系辞下传》第九章。

② 同上。

柔互相往来，则即以相应、相往来者为主。或卦象同，而中四爻之升降异位，或初、上之为功异道，则即以其升降刚柔之用爻为主。非在此一卦，而六爻皆有其一德也。”一爻之义贯穿于其他五爻，此爻为一卦之主。贞悔两体相应而以其中不相应者为主。因卦变而刚柔往来，以相往来者为主。卦象同而中四爻之升降异位，即以刚柔升降之用爻为主。中四爻之象同，而初与上之为功不同，则以刚柔之用爻为主。以上几种体例旨在反对“当某卦之世则皆有某卦之道 主辅不分 施受不别”的观点 说明 观其《彖》以玩其《象》则得失之所由与其所著，吉凶之所生与其所受，六爻合一，而爻之义大明矣”。^①《彖》所说的一卦之义体现在某爻中 而主爻将全卦联为一体。

“占学一理 得失吉凶一道为义”强调占易与学易的统一 统一到学上，学易才是治易的根本。易有两方面功能，即占易与学易 两者不可偏废：“夫子虑学《易》者逐于占《象》而昧于其所以然之理 故为之《传》以发明之 即占也 即学也 即以知命而不忧 即以立命而不贰。”^②孔子作《易传》重在学易，即旨在教人解理其中的义理，提高道德境界，而不是占筮，即便占筮也不是企求神灵的保佑，而在于从中得到某种启示，占筮是形式，学易才是内容。这种观点旨在反对朱熹“易本卜筮之书”的说法。《易传》说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于

《周易内传发例》一一。

② 《周易内传》卷五上，《系辞上传》第一章。

此。^①是说言论效法卦爻辞，行动效法卦爻的变化，制造器物效法卦象 判断吉凶效法占法。君子要有所作为应先向《易》请教，《易》可告知努力的方向，《易》是天下最精妙的典籍。他的占学一理思想是对《易传》这一主张的发挥。

王夫之虽然提出一些解《易》方法，但反对僵化、固定的模式，指出：

其例有阴有阳，有中有不中，有当位有不当位，有应有不应，有承有乘，有进有退；画与位合，而乘乎其时，取义不一。

所谓‘周流六虚 不可为典要’，《易》道之所以尽变化也。^②

他大体承认以往释易的种种原则，但认为以何种体例解释卦爻辞，无固定模式 因时取义。发挥‘《易》不可以为典要’的思想 在于强调释《易》的灵活性。

二、两间皆实有

晚明心学掀起蹈虚空疏之风，王夫之认为此种学风误国误学，究其根源，归于佛老。老庄道家以为自无而有，佛教以为虚而非实 妄而非真。他治《易》 务实求真 从客观实际出发 说明天地自然的本性，其批判矛头直指佛老，主张非无而有，非虚而实，非妄而真。

实有是王夫之用来说明自然界客观存在的概念。他以诚释实有：‘诚者 心之所信 理之所信 事之有实者也。’^③诚即实有 其内涵是内心所指，理所当然，事实真有者。他从虚实角度讨论实有，

① 《周易·系辞上》。

② 《周易内传》卷一上，《乾》。

③ 同上。

说：“虚必成实，实中有虚，一也。而来则实于此，虚于彼，往则虚于此，实于彼，其体分矣。止而行之，动动也，行而止之，静亦动也，一也。而动有动之用，静有静之质，是体分矣。聚者聚所散，散者散所聚，一也。而聚则显，散则微，其体分矣。清以为浊，浊固有清，一也。而清者通，浊者碍，其体分矣。使无一虚一实，一动一静，一聚一散，一清一浊，则可疑太虚之本无有，而何者为一。惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪縕之实体。一之体立，故两之用行；如水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体”。^① 虚与实是统一体，实此虚彼，实彼虚此，是事物体态的区别，动静、聚散都是如此。事物只有体态的变化，而无绝对的无。自然界事物都有清浊、虚实、动静、聚散等特点，它们在一定条件下可以相互转换，但都是实有，不存在纯粹的虚无。所谓“实可以载虚，虚不可以载实”。^② 王夫之提出天地间皆为实有的观点：

两间之有，孰知其所昉自乎？无已，则将自人而言之。今我所以知两间之有者，目之所遇，心之所觉，则固然广大者先见之；其次则其固然可辨者也；其次则时与相通，若异而实同者也；其次则盈缩有时，人可以与其事，而乃得以亲用之者也。……是故寥然虚清，确然凝立，无所不在，迎目而觉，游心而不能越，是天地也。^③

“两间之有”即天地间皆为实有。那“寥然虚清，确然凝立，无所不在，迎目而觉，游心而不能越”的天地间万事万物皆为实有。实有

《张子正蒙注》卷一，《太和篇》。

《周易内传》卷三，《困》。

《周易外传》卷七，《说卦传》。

从人的认识角度分为“目遇”和“心觉”两种，并以不同的方式呈现给人们。

既然天地实有，万物非妄而真，然而佛老却主张虚无之说，王夫之给予指驳：“老氏以天地如橐籥，动而生风，是虚能于无生有，变幻无穷；而气不鼓动则无，是有限矣。然则孰鼓其橐籥而令生气乎？有无混一者，可见谓之有，不可见遂谓之无，其实动静有时而阴阳常在，有无无异也。”“盖天下恶有所谓无者哉！于物或未有，于事非无；于事或未有，于理非无；寻求而不得，怠情而不求，则曰无而已矣。甚矣，言无之陋也！”^①“橐籥”为冶炼鼓风用的器具，老子把天地当成冶炼鼓风用的器具，运动生风是由无生有，不运动则是无。那么谁是鼓动者？显然是无。把能看见的说成有，看不见的当成无，是错误的。在王夫之看来，自然界没有绝对的无，事物存在形式各异，但都为实有。如果说有无，那不过是气未相聚，形体未生成。他进一步批判虚实与动静割裂的片面性：“流俗滞于物以为实，逐于动而不反，异端虚则丧实，静则废动，皆违性而失其神也。”^②

王夫之不局限于从有无角度谈实有，这样有些抽象，而是以《易》中的阴阳、道器范畴来分析实有，使实有趋于具体化。

在他看来，阴阳是实有：“诚者，天之道也，阴阳有实之谓诚。”^③他论及阴阳二气为实有时，也注意到作为气的特定状态，即太虚，并由此探讨了气与太虚的关系。主要观点如下：

① 《张子正蒙注》卷一，《太和篇》。

② 《张子正蒙注》卷九，《可状篇》。

③ 《张子正蒙注》卷一，《太和篇》。

太虚，一实者也。^①

两间之见为空虚者，人目力穷于微妙而觉其虚耳。其实则絪縕之和气，充塞而无间。^②

阴阳二气充满太虚，此外更无他物。虚者，太虚之量；实者，气之充周也。……言太和为太虚，以有体无形为性，可以资广生大生而无所倚，道之本体也。……太虚即气，絪縕之本体，阴阳合于太和，虽其实气也，而未名之为气。其升降飞扬，莫之为而为万物之资始者，于此言之则谓之天。……人之所见为太虚者，气也，非虚也。虚涵气，气充虚，无有所谓无者。^③

综合而论 太虚含义是“一实”太虚是实有的 是阴阳二气 严格地说是气的一种表现形式。此时的阴阳二气处在尚未凝结形成形体的状态，因此，太虚也称为太和之气。他把充满气的太虚看做是一个容器，太虚也就是虚空，空与气是一回事。整个天地之间皆气，也皆太虚或虚空。天地间的万物都存在于其中。在道器关系上，他强调器的重要性，提出“天下惟器”的命题：

天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。……无其道则无其器 人类能言之 虽然 苟有其器矣 岂患无道哉！君子之所不知，而圣人知之；圣人之所以不能，而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成，不成非无器也。……无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道 唐、虞无吊伐之道 汉、唐无今日之道 则今日

《思问录·内篇》。

② 《周易内传》卷四上，《震》。

《张子正蒙注》卷一，《太和篇》。

无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。……形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。故曰：惟圣人然后可以践形。践其下，非践其上也。^①

“天下惟器”强调道作为抽象的一般，无形可见，必须要通过有形的器来说明，因为人们感官所接触的都是具体有形的器，道不过隐寓在其中，亦即形而上的东西非无形，而依赖于有形之物。如只有弓矢车马等具体的东西，才有射御等抽象的道，且道随器变。“践形”出于《孟子·尽心》，这里指践其形而下之意。圣人践履的对象是具体的事物，而非空洞的虚理。由此看出，他并不否认形而上之道，而是否认有形而上的世界。“而后”说明前者（器）是后者（道）的存在条件，即“据器而道存，离器而道毁”。^②他强调器使其实在的思想更加深化、具体化了。

王夫之又赋予客观存在的实有以永恒性的特点，并从多角度加以论证：

第一，无生灭。他以为天地间不存在生灭，一切为阴阳循环。以器的成毁为例：“器有成毁，而不可象者寓于器以起用，未尝成，亦不可毁，器敝而道未尝息也。以天运物象言之，春夏为生，为来，为伸，秋冬为杀，为往，为屈，而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根

① 《周易外传》卷五，《系辞上传》第十二章。

② 《周易外传》卷二，《大有》。

本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。车薪之火，一烈已尽，而为焰 为烟 为烬 木者仍归木 水者仍归水 土者仍归土 特希微而人不见尔。一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归，若鑫盖严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地。有形者且然 况其絪縕不可象者乎！^①散而归于太虚 复其絪縕之本体 非消灭也。^①形器有成毁，本体之气不因此而自灭。自然界春夏秋冬四季之生杀变化，表现为屈伸往来，季节的转换，并非从有到无。水有湿热与蒸发，不变成无。火之燃烧，为焰，为烟，为烬，其木、水、土之元素各归于自身，非燃尽无余。水也如此，“汞受火煎，无以覆之，则散而无有；盂覆其上，遂成朱粉。油薪熬于空旷，烟散而无纤埃 密室闭室 乃有煤墨”。^②此所谓“自有之无者”非消灭，“必有所归”，形态转移，物质不灭。有形之事物可能因形态毁灭而不存在，无形之气，即阴阳絪縕之气，不会因个体变易而熄灭。

第二 无增减。他认为 宇宙阴阳均衡“天地之数 聚散而已矣 其实均也”。^③物种类繁多“类以相续为蕃衍 由父得子 由小向大，由一致万，固宜今日之人物充足两间而无所容。而土足以居，毛足以养 邃古无旷地 今日无余物 其消谢生育 相值而偿其登耗者 适相均也”。^④万物的消长，随气的盈虚而相互调济，消于此者则长于彼，长于此者则消于彼。宇宙中个体事物消亡同其生长的总量相等，无增损。又说：“是故有往来而无死生。往者屈也，来者伸也，则有屈伸而无增减。屈者固有其屈以求伸，岂消灭而必

《张子正蒙注》卷一，《太和篇》。

② 《俟解》。

③ 《思问录·外篇》。

《周易外传》卷四，《未济》

无之谓哉？^①天地虽然有屈伸 有往来 但无所增减。

第三 无损益。因为在他看来“气自足也 聚散变化 而其本体不为之损益”。^② 阴阳二气本身是自足的，聚散变化是其形式，其本体没有损益。阴阳有损益就会导致死亡。对此他有以下看法：“天地之大德则既在生矣。阳以生而为气，阴以生而为形。有气无形，则游魂荡而无即；有形无气，则骸骨具而无灵。乃形气具而尚未足以生邪！形盛于气则壅而萎，气胜于形则浮而朽，为天、为炁、为不慧 其去不生也无几。唯夫和以均之 主以持之，一阴一阳之道善其生而成其性，而生乃伸。则其于生也，亦不数数矣。”^③ 有气无形只是游魂，有形无气不过是一堆腐肉、朽骨。形气皆具也 不足以生 因为形盛于气 即阴盛于阳 阳气之动而不足 于地形而有缺阳之时 此物之所以壅滞不长 甚至枯萎。相反 气胜于形 即阳盛于阴，阴不足之时，阳气之动过甚，而有溢满之忧。气而失形之载 故曰“浮而朽”空也。形气不均 阴阳有损益、失调 物则或夭 或炁即弱也 或不慧 此虽生而与死无异。“数数”指匆促。阴阳和合均匀 无所损益 则其往来、生生乃自然之数。其往来 不忙于此之必生 彼之必死，一听阴阳自然之激荡 故曰“不数数”。

第四，无始终。天地“始终循环一气也，往来者屈伸而已”。^④ “往来者，往来于十二位之中也。消长者，消长于六阴六阳之内也。于《乾》、《坤》皆备也 于六子皆备也。”于二十八综之卦皆备也。错之综之 两卦而一成 浑沦摩荡于太极之全 合而见其纯焉 分而

《周易外传》卷六，《系辞下传》第六章。

《张子正蒙注》卷一，《太和篇》。

《周易外传》卷六，《系辞下传》第五章。

《张子正蒙注》卷二，《神化篇》。

见其杂焉，纯有杂而杂不失纯，孰有知其终始者乎？故曰：太极无端 阴阳无始。’^①卦象往来于阴阳之变易中，卦象消长亦消长于六阴六阳之内。乾坤二卦、六子卦，二十八卦皆备六阴六卦象的阴阳消长、往来、隐显，亦如纯杂一样，没有绝对的纯与杂，纯杂本身相互包含，即纯而有杂，杂不失纯。就事物变易说，往来消长皆在阴阳二气之中，太极无开端，阴阳二气无始无终。他使用始终这一概念，但非有无之谓，“始终，非有无之谓也。始者聚之始，日增而生以盛，终乾聚之终，数盈则日退而息于幽。非有则无以始，终而无则亦不谓之终矣，所自始者即所自终”。^②始终不等于有无，而是聚散、长消的过程。往来也如此，“没者往也，生者来也。往者往于所来之舍，来者来于所在之墟”。^③没与生不过是相为往来，非无有。王夫之也注意到具体事物是有形的，有限的，因受其形的限制而有终始。他写道：

万物各以其材量为受，遂因之以有终始。始无待以渐生，中无序以徐给，则终无耗以向消也。……因一日之间，一物之生 皆有此必终之理行乎阴阳 所万物材量之自受 则《未济》亦可以一终矣。……百谷落而函活藏于甲核，昆虫熊燕蛰而生理息于臄官 则亦貌杀非杀 而特就于替也。《未济》亦替而已矣，岂有杀哉！非杀不成乎永终，天地无永终之日矣。……天地之终，不可得而测也。以理求之，天地始者今日也，天地终者今日也。其始也，人不见其始，其终也，人不见其终。其不见也 遂以谓邃古之前 有一物初生之始 将来之日 有万物

《周易外传》卷七，《序卦传》

《张子正蒙注》卷九，《可状篇》。

《周易外传》卷一，《泰》。

皆尽之终；亦愚矣哉^①！

六十四卦以未济为殿，“亦可以一终矣”，但就整个过程讲，未济虽终非永终，否则就不叫未济。自然界也如此，具体事物发展始于气之聚，故“无待以渐生”。中间不存在一成不变的次序，其终结表现为气散，但散不损其数，即“无耗以向消”，非消灭归于无。具体事物有终始，天地阴阳二气无始终。在现实世界中，人为了方便，于是就想象出一个终始，由于人们既看不到天地之始，也看不到天地之终，于是便在自己划定的始终界限之外，幻想有一个“真空”，这就陷入了“初生之物”始于无，“万物皆尽”亦终于无的泥坑。

以上王夫之从阴阳无生灭、增减、损益、始终多视角证明天地自然实有的永恒性，进一步阐扬了实有作为客观存在的特征。基于此，他对易学史上受佛老影响的有限论给予批驳。其批评《易纬》说：“故不知其固有，则继有以崇无，不知其同有，则奖无以治有，无不可崇，有不待治。故曰太极有于《易》以有《易》不相为离之谓也。彼太易、太初、太始、太素之纷纭者，虚为之名而亡实，亦何为者耶？”^②《易纬》太极说在天地之前设置太易、太初、太始、太素四个阶段，不知太极为万象所固有，与万象同有而俱生，结果将太极与万象割裂，于万有之外寻找本体，这势必走上道家“继有以崇无”的道路。又批评老子道先天地生的主张：“道者天地精粹之用，与天地并行而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？而谁得字之曰道？天地之成男女者，日行于人之中而以良能起变化，非碧霄黄垆，取给而来赋之。奚况于道之

^① 《周易外传》卷四，《未济》。

^② 《周易外传》卷五，《系辞上传》第十一章。

与天地 且先立而旋造之乎？^①道为天地化育万物的功能，寓于天地之中，所以道与天地无先后之分。道并非是立于天地之先而创造万物的实体，道作为化育万物的功能，日行于人物之中而起作用。

汉易以阴阳互为生灭解释阴阳推移。程颐、朱熹或主二气互为兴衰，或主一气进退相推，进而提出阴阳无始，与汉易相比是个进步。但程朱阴阳无始说从阴阳流转说引出，受理本气未说的影响，得出个体禀受之气有生灭的结论。王夫之阴阳无生灭，以及气不灭的观点受张载“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气”^②以及王廷相“是故气有聚散 无灭息”^③等思想的影响。

王夫之对天地自然实有思想的讨论表明，事物大到宏观宇宙，小到微观世界，以及往来古今，只有形态上的相互转化，而无有无、始终，也就是说，事物皆为不依人的主观意识而客观存在，即实有。

三、推陈致新

王夫之意识到变化与发展有两种形式 其一是渐变“然盈虚之变 非骤然而遽成 必以渐为推移 而未变者已早变其故”。^④渐变是事物数量上的累积。其二是更新“一阴一阳 变化之妙 无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新 居为德则盛”。^⑤ 阴阳变化随时趋于完美，阴阳之道富有，每天

《周易外传》卷一，《乾》。

② 张载：《横渠易说》卷三，《系辞上传》，《张载集》中华书局 1978 年标点本。

③ 王廷相：《慎言》卷之一，《道体篇》，《王廷相集》中华书局 1989 年标点本。

《周易内传》卷三下，《损》。

《周易内传》卷五上，《系辞上传》第五章。

都在更新。也就是说变化，并不仅限于渐变，也表现为更新发展。在这里，他阐释了变化发展的更新思想，说：

不用其故，方尽而生，莫之分剂而自不乱，非有同也。其同者，来以天地之生，往以天地之化，生化各乘其机而从其类，天地非能有心而分别之。故人物之生化也，谁与判然使一人之识亘古而为一？谁与判然使一物之命亘古而为一物？且惟有质而有形者，可因其区宇，画以界限，使彼此亘古而不相杂。所以生者 虚明而善动 于彼于此 虽有类之可从 而无畛之可画，而何从执其识命以相报乎？夫气升如炊湿，一山之云，不必其还雨一山；形降如炭尘，一薪之类，不必还滋一木。有形质者且然，奚况其虚明而善动者哉？则任运自然，而互听其化，非有异也。……顾既往之于且来，有同焉者，有异焉者。……其异者，非但人物之生死然也。今日之日月，非用昨日之明也；今岁之寒暑，非用昔岁之气也。明用昨日，则如灯如镜 而有熄有昏 气用昨岁 则如汤中之热 沟冷之水 而渐衰渐泯，而非然也。是以知其富有者惟其日新，斯日月贞明而寒暑恒盛也。……生化之理，一日月也，一寒暑也。今明非昨明 今岁非昨岁 固已异矣。^①

这是说人物生生，变化日新，无穷无尽。天地生化万物虽有不同，但都是天地无心所为，就这一点来说，是相同的。亘古至今其同类者皆相同。一人本质，必然表现于众人之中，事物亦然。今之此物，与亘古之此物，其特性必无异。但万物之生，因其类不相同而有不同的特性，即使在同一物类中亦变化不尽，日有所进。事物变

^①《周易外传》卷六，《系辞下传》第五章。

化开始表现为渐进，没有区别，但久而久之，必然前后显现出不同的特征。也就是说，阴阳生生变化并非轮回，似回复而实更新。阴阳生生万物，乃其自身的激荡、变化，非有因于外物，其生生必日新月异，发展而至于无穷。“富有”出自《系辞》“富有之谓大业，日新之谓盛德”，指广大悉备，德盛业大，业大德亦盛，德业不分，要归于日新月异。只有每日更新，方能富有一切。日月永放光明，寒暑恒盛不息。凡此说明，变化中包含着更新、飞跃。人物变化更新之理反映自然界的发展规律，与天地变化更新之理是一致的。他发挥《系辞》“日新之谓盛德”说：

天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。风同气，雷同声，月同魄，日同明，一也。抑以知今日之官骸非昨日之官骸，视听同喻，触、觉同知耳，皆以其德之不易类聚而化相符也。其屈而消，即鬼也；伸而息，则神也。神则生，鬼则死。消之也速而息不给于相继，则夭而死。守其故物而不能自新，虽其未消，亦槁而死。不能待其消之已尽而已死，则未消者槁。故曰“日新之谓盛德”。……张子曰：“日月之形，万古不变。”形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！阳而聚明者恒如，斯以为日；阴而聚魄者恒如，斯以为月；日新而不爽其故，斯以为无妄也与！必用其故物而

后有恒，则当其变而必味其初矣。^①

天地之德不变，在于化生万物，生生不已，日新月异。今古有所不同，不因只考虑外形变化，而且还要注意质变，知晓“日新之化”。气以类相从，凝聚成一定的形态，而其变化日新却完全一致。气萎缩消散为鬼为死，舒展生发为神为生。气迅速消散，若无后继，必然夭折。守旧气而不使其更新，即使原来的气未尽，物亦枯死。物死，未散之气也随之枯竭。张载所谓的“形”指外形，而不是质。事物的本质总是不断变化，而其外形始终如一。没有不变的具体事物，只有不变的规律。日月总是生明发光，天天更新，又不违背原样，这反映其运动变化的规律。以保存旧物才算有恒，必然反对更新。

他的变化日新思想，十分丰富，除以上比较集中的论述外，也有大量散见者，兹举几条：

凡天地之间 流峙动植 灵蠢华实 利用于万物者 皆此气机自然之感为之。盈于两间 备其蕃变“益无方”矣。其无方者，唯以时行而与偕行。自昼徂夜，自春徂冬，自来今以溯往古 无时不施 则无时不生。故一芽之发 渐为千章之木，一卵之化，积为吞舟之鱼。其日长而充周洋溢者，自不能知，人不能见其增长之形，而与寒暑晦明默为运动，消于此者长于彼，屈于往者伸于来。^②

盖道至其极而后可以变通，非富有不能日新。^③

气者，理之依也。气盛则理达。天积其健盛之气，故秩叙

① 《思问录·外篇》。

② 《周易内传》卷三下，《益》。

③ 《张子正蒙注》卷七，《大易篇》。

条理，精密变化而日新。^①

一四时之过化而日新也。^②

《易》之为道本如是，以体天化，以尽物理，以日新而富有。^③

自然界二气交感无停顿之时，万物和人类日益增长而充实，无所限定“故一芽之发 渐为千章之木；一卵之化 积为吞舟之鱼”，万物更新与四时变化同步进行。从古至今一切都在发展变化，天地已然之形迹，以及未来，都取决于现在之生，日日更新。如果一日不生，既无过去，也无未来。事物发展变化达到一定阶段，必然出现飞跃，这是天地发展变化的基本法则，易道则反映这一天地变化之道，易道与天道应是一致的。那么人治《易》也应该发挥这一日新观点。

天地发展更新是无穷无尽的 对此他写道：“大化之神 不疾不速 不行而至者也。故曰：‘阖户谓之《坤》 辟户谓之《乾》，一阖一辟谓之变 往来不穷谓之通。’阖有辟 辟有阖 故往不穷来 来不穷往。往不穷来，往乃不穷，川流之所以可屡迁而不停也；来不穷往，来乃不穷，百昌之所以可日荣而不匮也。”^④自然界的变化有其规律。阖户辟户，取象于户之阖辟。以功能言，阴受阳施，敛以为实，阖之象，阳行乎阴，荡阴而启之，辟之象，阖辟之变，即阴阳相互摩荡消长，往来无穷。往来相互包含，联成一线，如同川流永不止，万物欣欣向荣不匮，表明发展无穷无尽，即永无止境。他又说：“天下

《思问录·内篇》。

② 《张子正蒙注》卷五，《至当篇》。

《周易内传》卷六上，《系辞下传》第八章。

《周易外传》卷七，《说卦传》。

日动而君子日生，天下日生而君子日动。动者，道之枢，德之牖也”；故曰：‘天地之大德曰生’，离乎死之不动之谓也”。^①天地的本性是运动，运动说明每日都有新的事物产生。自然界“化育生杀，日新不已，而莫有止息焉”。^②他把这种无止境的更新也称为“推陈致新”：“阴静善取，阳动善变。取盈不积，资所厚继，阳动不停，推陈致新。”^③阴气于形体中善吸取养料，使形体坚固，阳气于形体中不停地发挥功能，使形体变化，推陈致新。

同时也注意到事物发展更新呈现出阶段性，他写道：“凡生而有者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭，固因缘和合自然之妙合，万物之所出入，仁义之所张弛也。胚胎者，阴阳充，积聚定，其基也；流荡者，静躁往来，阴在而阳感也；灌注者，有形有情，本所自生，同类牖纳，阴阳之施予而不倦者也。其既则衰减矣，其量有穷，予之而不能多受也。又其既则散灭矣，衰减之穷，与而不茹，则推故而别致其新也。”^④把生命发展分为五个阶段。胚胎，阴阳之气扩充、积聚到一定程度，奠定生命的基础。流荡，阴阳相感，有了动静往来，生物处于发育时期。灌注，生物得到阴阳的充分供给，通过不断同化吸纳，机体得以成长壮大。衰减，生物受到其机体内部衰退因子的限制，不能吸收外来养料，同化作用开始减弱。散灭，由极盛转衰减，衰减进一步走向极端，无力接受供给，只有散灭。旧的生命终结，新生命又继之而兴。生命过程所呈现的阶段性差异，是因为其体内阴阳二气调配有所不同。王夫之

① 《周易外传》卷六，《系辞下传》第一章。

② 《读四书大全说》卷三，《中庸》二十六章。

③ 《周易外传》卷二，《颐》。

④ 《周易外传》卷二，《无妄》。

重视发展与变化的更新，但也强调前后发展变化的连续性，对此论道：

后之所为必续其前，今之所为必虑其后；万象之殊不遗方寸，千载之远不喧于旦夕。……有已往者焉，流之源也，而谓之曰过去，不知其未尝去也。有将来者焉，流之归也，而谓之曰未来，不知其必来也。其当前而谓之现在者，为之名曰刹那（谓如断一丝之顷）。不知通已往将来之在念中者，皆其现在，而非仅刹那也。……前际不留，今何所起；后际不予，今将何为？……故异端之泯三际以绝念者，纵其无恶，亦与蹠未为盗之顷同其情。前无所忆，后无所思，苟可为而无心以为之，因其便利而无碍，惟利是图，故罔念也。……其几在过去未来现在之三际。

所谓过去未尝过去，将来所必来。现在不仅是刹那，即不仅如“断一丝之顷”，而是过去与将来的联结纽带，即所谓“通已往将来在念中者”，念即“相续之谓念”。现在在三际中具有特殊意义。应立足于现在，把过去、现在、将来三际看作是一个整体，并置身于事物的连续过程中去考察，做到认识过去则能继，虑及将来则能予，能继能予而谋现在，则能在变中守时之贞。因此，他反对隔绝这三际之间的连续性，因为这是割裂历史。

他说：“未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。唯其日生，故前无不生，后无不生。”^②今日是连接未生事物与已生事物的桥梁，只有日生日成，才能前后生生不已。又说：“方生之始，形

《尚书引义》卷五，《多方一》。

② 《周易外传》卷二，《复》。

有稚壮大小，用有强弱昏明之差，而当其萌芽，即函其体于纤细之中，有所充周，而非有所增益，则终在始之中，而明终以明始，乃诚始而诚终。^①事物方生伊始，虽然细小，却是有未来的雏形，未来的发展不过是开始的展开，因为未来已包含在开始之中。总之，“六阴六阳，絪縕于两间，而太和流行”^②，非有间断也”。^③天地充满阴阳二气，絪縕化生，绵延不断。他在探讨事物发展变化时，既重视其更新，也注意到其绵延，立足于现在，把非连续性与连续性有机地结合在一起，揭示了事物发展与变化的内在逻辑。

四、自然者天地，主持者人

王夫之在研究天道的同时，充分注意到人文。他认为人一经产生后，世界便成为人的世界，一切应从人的角度来审视，由此提出“自然者天地，主持者人”的思想：

天、地、人，三始者也。无有天而无地，无有天地而无人。……人之于天地，又其大成者也。……以我为己而乃有人，以我为人而乃有物，则亦以我为人而乃有天地。^④

天地之生，以人为始，故其吊灵而聚美，首物以克家，聪明睿哲，流动以入物之藏，而显天地之妙用，人实任之。人者，天地之心也。故曰：“《复》，其见天地之心乎！”圣人者，亦人也；反本自立而体天地之生，则全乎人矣。……自然者天地，主持者人。人者天地之心。不息之诚，生于一念之复，其所赖于贤

^① 《周易内传》卷一上，《乾》。

^② 《周易内传》卷二上，《临》。

^③ 《周易外传》卷三，《咸》。

人君子者大矣。

从归根到底意义上说，天地为本体，但人出现后对自然有重大的作用。人之于天地“又其大成者”^①；“吊灵”谓至灵；“首物”出于乾卦《彖》：“克家”本蒙卦九二爻辞。意思是说人类为天地所生，聚众美而心最灵，居万物之首，能继承天地的事物，其聪明智慧，深入万物内部，天地生化万物的功能，通过人类显现。自然存在的是天地，而主持天地的是人。也就是说天地只是载体，如同一个大舞台，人才是主角。自然虽生人，生人以后，人成为天地的主宰，即“人者天地之心。”

人的这种主宰尤其表现在对自然界的利用与改造上，王夫之解乾卦《文言》“先天而天弗违，后天而奉天时”充分地阐发了这一点：“先天，谓天所未有，大人开物而成务；弗违，气应物化而功就也。后天，天已垂象，因而行之；奉天时，时与动兴，不爽其则也。”^②又云：“《易》曰：先天而天弗违，言大人之创制显庸，拨乱反治，气机将动，而大人迎之于未见之前，若导之者。其字读为去声。非天之前有此时位，与后天判然而异候也。”^③“先天”指自然界没有的东西；“后天”指在既定的自然环境下；“奉天时”指尊重自然法则。“先天而天弗违”是说天时将作，圣人迎于前，不是说时位先于天而有，也就是说人不仅能够依据自然法则利用自然，而且还能预知自然，创造出自然界未有的东西。他在描述器物的制作时写道：“有木而后有车，有土而后有器，车器生于木土，为所生者为之始。操之断之，埏之埴之，车器乃成，而后人乃得之。既成既得，物之利

^① 《周易外传》卷二，《复》。

^② 《周易内传》卷一上，《乾》。

^③ 《周易内传》卷六下，《说卦传》第四章。

用者也。’^①木、土为自然之物，车、器为人工之物，车源于木，器源于土，但车、器不等于木、土，因为车、器由人制成，已经凝结着人的劳动。《系辞》引大有卦上九爻辞“自天佑之，吉无不利”，他据此提出“延天佑人”的观点，进一步说明人的积极作用：

阴阳生人而能任人之生。阴阳治人而不能代人之治。既生以后，人以所受之性情为其性情，道既与之，不能复代治之。象日生而为载道之器，数成务而因行道之时。器有小大，时有往来，载者有量，行者有程，亦恒齟齬而不相值。春霖之灌注，池沼溢而不为之止也；秋潦之消落，江河涸而不为之增也。若是者，天将无以佑人而成天下之务。……圣人与人为徒，与天通理，与人为徒，仁不遗遐，与天通理，知不昧初。将延天以佑人于既生之余，而《易》由此其兴焉。……夫时固不可徼也，器固不可扩也。徼时而时违，扩器而器散。则抑何以佑之？器有大小，斟酌之以为载。时有往来，消息之以为受。载者行，不载者止；受者趋，不受者避。前使知之，安遇而知其无妄也；中使忧之，尽道而抵于无忧也；终使善之，凝道而消其不测也。此圣人之延天以佑人也。^②

阴阳能胜任生人之事，但不能代替人成就天下之务，人禀成阴阳而有性情，只意味着道施与人以性情，并不能代替人治理其性情。象为载道之器，数依行道之时。器有大小，载物有量，时有往来，行走有计程。总有相互抵触之处。如池沼之量有限，春雨来时，灌入其中，必外流不止。秋雨积水后而消落，江河涸竭而不为增涨。天道

《周易外传》卷一，《乾》。

② 《周易外传》卷五，《系辞上传》第二章。

健行不息，惟遵循其自身规律而消息变化。所以因袭载道之器和行道之时，天不能助人成就天下之务。圣人有见于此，行仁德，晓天理，“延天以佑人”，即延长天的功能，为人类服务。如何延天？延天不是扩张器物，对时之往来存侥幸心理，而是量器之大小以载道，因消息之盈虚而趋避，使器时一致。他的这种观点与方以智“圣人因造化之薪 传造化之火 热造化之水 制造化之器”圣人“作《易》而圣人主天地矣”^①的思想，唱为同调。

王夫之对人的研究还深入其内部即心性，认为人性本质上是善的，不善是因为受到后天的气质情才等因素的影响，压制原善之性。要想恢复已有的善性，非外求，而是内省，通过承继、扩充等方式挖掘其善性。人性也是可塑的，不是固定不变的，通过自我的不断完善而不断发展。

王夫之主张“性无不善，有纤芥之恶，则性即为蔽”。^②首先肯定性本善：“有善者，性之体也。无恶者，性之用也”。^③就体与用讲，性本善无恶。其次，由于“气质之偏，则善隐而不易发”。^④出现恶，这涉及继善成性的问题。他认为，天本身无所谓继善，继善属沟通天人的事，“人物有性，天地非有性。阴阳之相继也善，其未相继也不可谓之善。故成之而后性存焉，继之而后善著焉。言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣”。^⑤天地自然没有性，因此无“继之者善”的问题，但人类依阴阳合一之气而成为人之性，则有继善问题。继则善，不继则不善而恶兴。继善成性就是继承天赋

方以智：《周易时论合编》卷九，《系辞上传》第五章。

② 《张子正蒙注》卷三，《诚明篇》。

《思问录·内篇》。

④ 同上。

《周易外传》卷五，《系辞上传》第五章

予人的善 成就人的善性。他发挥《系辞》“继之者善也 成之者性”说：

继者，天人相接续之际，命之流行于人者也。其合也有伦，其分也有理，仁智不可为之名，而实其所自生。在阳而为象为气者，足以通天下之志而無不知，在阴而为形为精者，足以成天下之务而無不能，斯其纯善而無恶者。孟子曰，人無有不善，就其继者而言也。成之，谓形已成，而凝于其中也。此则有生以后，终始相依，极至于圣而非外益，下至于牯亡之后犹有存焉者也。于是人各有性，而一阴一阳之道，妙合而凝焉。然则性也 命也 皆通极于道 为一之一之一之神所渐化 而显仁藏用者。道大而性小，性小而载道之大以无遗。道隐而性彰，情彰而所以能然者终隐。道外无性，而性乃道之所画。

是一阴一阳之妙，以次而渐凝于人，而成乎人之性。^①

“继”指天人接续之际，命流行于人者。天人合一讲天纯善，天生人，人也应善，其善体现天德。孟子所谓“人無有不善”，是指人继天之善而言的，天赋予人本性善。“成之”，指人形已成，其阴阳二气存在于人形体之中。性与道的关系是，一方面，道大性小，道外无性，性为道所涵。另一方面，性虽小而载道无遗，道隐而性彰。所谓“一之一之一”指道的渐化过程，通过渐化而凝成人之性。人性善源于天，“继”沟通天人。继善成性，是先继后成，因此王夫之突出了继的作用：“甚哉，继之为功于天人乎！天以此显其成能，人以此绍其生理者也。性则因乎成矣，成则因乎继矣。不成未有不继，不能成。天人相绍之际，存乎天者莫妙于继，然则人以达天之

^①《周易内传》卷五上，《系辞上传》第五章。

几存乎人者亦孰有要于继乎！夫繁然有生粹然而生人秩焉纪焉精焉至焉，而成乎人之性。惟其继而已矣。道之不息于既生之后生之不绝于大道之中绵密相因始终相洽节宣相允无他如其继而已矣。”^①通过继，天显现其善之成，人才接续其生理。性依赖于成，成依靠继。不蔚成则未有性，不传继则不能蔚成。天人相接续之时，传继是最重要的。天地万物皆由阴阳构成，人有别于万物，由阴阳精粹所生，为万物之灵。其性至善，成就人的善性，只有靠传继。天性之善与人性之善相因，不过是人传继罢了。

与继善相关王夫之强调充“继善者因性之不容掩者察识而扩充之，才从性而纯善之体现矣”。^②善端只有通过扩充，才能显现光大。他肯定扩充的积极作用，“孟子所谓赤子之心，知爱知敬之心也，然必曰苟不充之，不足以保妻子。不失者其体也，充者其用也。无用之体，则痿痹不仁之体而已”。^③孟子讲的赤子之心，即天生的知爱敬之心。此心“苟不充之，不足以保妻子”，充至关重要，性本身至善不失，充者为性体之用，如同体用不可离，性善之体也离不开扩充之用，只有扩充才能把善体显现出来，否则就成为不仁之体。又说：“充性以节养，延于他日，延于他人，而要有余清，充养以替性，延于他日，延于他人，而要有余浊。”^④扩充天赋善性，节抑物欲，有利无弊，反之，扩充物欲，遗害无穷。

他讲的充亦即尽“尽者，性之充也”。^⑤尽即尽性。继偏重于天人之际，而尽则属于人自身所为。他发挥《说卦》“穷理尽性以至

《周易外传》卷五，《系辞上传》第五章。

《张子正蒙注》卷三，《诚明篇》。

③ 《周易内传》卷二上，《观》。

《周易外传》卷六，《系辞下传》第五章。

⑤ 《周易外传》卷四，《艮》。

于命’时写道：“故推其精义合德之蕴，穷天下之理，尽人物之性，而天之继善以流行万化者，皆具所造极。”^①人挖掘其善性，必须要穷尽天下之理与人自身的本性。这还不够，还必须“尽性以至于命。至于命而后知性之善也。天下之疑，皆允乎人心者也。天下之变，皆顺乎物则者也。何善如之哉！测性于一区，拟性于一时，所言者皆非性也，恶知善！”^②天之所降者谓命，人与物受之则谓性，欲尽性必穷理，而不能有所局限。天本身是善的，人通过穷理尽性达于善，使性与命一致。

与尽性相连，他阐述了尽心：“天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，惟意欲蔽之则小尔。繇其法象，推其神化，达之于万物一源之本，则所以知明处当者，条理无不见矣。天下之物皆用也，吾心之理其体也；尽心以循之而不违，则体立而用自无穷。”“朱子谓知性乃能尽心，而张子以尽心为知性之功，其说小异。然性处于静而未成法象，非尽其心以体认之，则偶有见闻，遂据为性之实然，此天下之方性者所以鉴也。”^③人可感通天下事物，因此人心皆有天下之理，只是由于意念和私欲的蒙蔽而不彰。人发明本心，穷尽其心，就能由事物的现象进入其本质，发现事物之理。事物不过是用，而人心之理是其体。所谓尽心，在扩而充之，以尽其致，非偶有见闻，应以穷理为要。体认事物之理，发挥主体能动性，十分重要。他说：“大人不失其赤子之心，而非孤守其恻隐、羞恶、恭敬、自然之觉，必扩而充之以尽其致。一如天之阴阳有实，而必于阖辟动止神

《周易内传》卷六下，《说卦传》第一章。

② 《思问录·内篇》。

③ 《张子正蒙注》卷四，《大心篇》。

运以成化，则道弘而性之量尽矣。盖尽心为尽性之实功也。”^①大人虽未丧失像赤子之心那样的善性，但并非孤守，其恻隐等善端，自然就会流露出来，这就要把善心加以扩充，完善，才能尽性，从这个意义上说，尽性是通过尽心完成，故“尽心为尽性之实功。”

王夫之依据《周易》天地变化日新之论，又发明性命日生说，与继善成性之旨相埒。他解《系辞》“富有”“日新”说：“尽其性而业大者，唯道之富有；一阴一阳，其储至足，而行无所择也。尽其性而德盛者，唯道之日新。”^②阴阳合一之道本来自足，其施与万物，无所选择，为富有。人道依此而尽性，谓之大业。一阴一阳变幻莫测、日新。人道依此，随时美善自己的本性，即盛德而日新。又说：“孩提始知笑，旋知爱亲，长始知言，旋知敬兄，命日新而性富有也。君子善养之，则耄期而受命。”^③人从小到大至老，其善性逐渐蒙发，日新月异。这说明人性非一朝一夕而就，而是可变的。由此他提出“性生日成”的命题：

夫性者生理也。生日成也。则夫天命者，岂但初生之顷命之哉！但初生之顷命之，是持一物而予之一日，俾牢持终身以不失。天且有以劳劳于给与，而人之受之，一受其成形而无可损益矣。夫天之生物，其化不息。初生之顷，非无所命也。何以知其有所命？无所命，则仁、义、礼、智无其根也。幼而少，少而壮，壮而老，亦非无所命也。何以知其有所命？不更有所命，则年逝而性亦日忘也。形化者化醇也，气化者化生也。二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养成，取精

^① 《张子正蒙注》卷三，《诚明篇》。

^② 《周易内传》卷五上，《系辞上传》第五章。

^③ 《思问录·内篇》。

用物，一受于天产地产之精英，无以异也。形日以养，气日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，岂非天哉？故天日命于人，而人日受命于天。故曰：性者生也，日生而日成之也。^①

性属人的生理，天赋予人的性为先天俱有，仁义礼智等善性，作为文化因子已根植于人心中。但初生成形而接受自然的赋予后，其性并非一成不变，因为天生万物，化育不停，人源于天，也与天一样，生生不已。人初生之后，随着身体日益发育和成长，理性也日益成熟，感觉和思想都在变化日新，而且每天都不同。日生日受，天每天都给予人，而人每天接受命于天，因此，性最大的特点在于它生生不息，是日生而日成，即不断变化更新的。

王夫之对人性的探讨，肯定人性为天所赋予，在这一点上人是平等的。但天所赋予的善则是潜在的，人必须要通过后天努力，才能真正把原有的善端显现出来。在性善由可能向现实转变中，他强调人的自身反省的重要性，也就是说发挥主观能动性，对实现善尤其重要。他关于性发展可变、可塑的主张，批判了性的等级之说，渗透着平等、自由的火花。

五、明得失存亡之理

王夫之强调作《易》者的初衷在明得失存亡之理，安邦治国。他解《系辞》“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德，当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾。”说：“‘殷之末世’，纣无道而错乱阴阳之纪。文王三分有二，以服事殷，心不忍殷之速

^①《尚书引义》卷三，《太甲二》。

亡 欲匡正以图存而不能 故作《易》以明得失存亡之理 危辞以示警戒。危者使知有可平之理，善补过则无咎，若慢易而不知戒者，使知必倾 虽得位而亦凶 冀殷之君臣谋于神而悔悟。’^①殷商之末世，纣王无道而错乱天地阴阳之法则，时文王得天下三分之二，还尽心事之，是因为不忍其速亡，欲匡正图存，但纣王不听劝诫，一意孤行。鉴于朝纲世风衰颓，文王始作《周易》，阐明社会治乱之缘由、人事得失之道理，以危严之卦爻辞警戒。知戒，则危者自知有其治平之理，善于改过而无害，若执迷不悟，其国必倾，虽得君位也凶。又解《系辞》“作《易》者 其有忧患乎！”说：

“ 忧患 ’者 文王欲吊伐 则恐失君臣之大义 欲服事 则忧民之毒庸。以健顺行乎时位者难，故忧之。周公之居东也亦然。故以研几精义者，仰合于伏羲之卦得其理，而以垂为天下后世崇德之法。旧说谓拘羑里为文王之忧患，非也。死生荣辱，君子之所弗患，而况圣人乎！”^②

纣王无道，文王想要讨伐，其身为臣子有碍于君臣之大义，想要事殷，又担心百姓受苦。文王有德而无位，行健顺之理难矣，故忧之。周公居东，指周公摄政期间的东征，当时东方整个旧殷王朝势力一时俱起，成王年幼，周公以社稷为忧，故率军东征。文王精研易理细微之处，以上合伏羲设卦而得其理，为的是天下后世所遵循。王夫之不同意那种文王被囚于羑里为其忧患的说法，认为，文王被囚禁羑里时，并不为自己的处境而感到忧患，所忧患的是民众受纣王残酷统治，其以天下苍生为忧，对自己的生死荣辱置之度外，文王

《周易内传》卷六上，《系辞下传》第十一章。

② 《周易内传》卷六上，《系辞下传》第七章。

演易是为统治者警戒。总之，文王作《易》是希望君臣有所悔悟，改弦更张，励精图治。

明得失之理以匡正图强，王夫之还提出了一些具体的治国构想，主要有以下几方面：

社会阶层的思想。他所理解的社会阶层，就是分尊卑，别上下。从政治地位上分为君主、臣子、百姓，从经济上分富贵和贫穷，各阶层只有各安其位，又相互依赖、相互配合，才能使社会合理有序地存在与发展。他解履卦《大象》“上天下泽 履 君子以辩上下，定民志”说：“君子之于民 达志通欲 不如是之间隔 唯正名定分，礼法森立，使民知泽之必不可至于天，上刚严而下柔说，无有异志，斯久安长治之道也。三代之衰，上日降而下日升，诸侯、大夫、陪臣、处士递相陵夷，匹夫起觊觎之思，唯志不定而失其所履，虽欲辩之而不能矣。”^①君主与臣子等上下有分，各得其所，各履行其职，才能长治久安，否则就会乱了纲常。君主对百姓虽应上下通气，了解民情，但也要正名分，规定等级地位，守其上下尊卑之礼法，使百姓安分守己，不要有非分之想，如水泽不可达到天一样，统治者在上刚严，百姓在下顺从，君民志同道合，此乃长治久安之道。他发挥谦卦《大象》“裒多益寡 称物平施”的思想：“君子施惠于民 务大德，不市小恩。不知治道者，徇疲情之贫民，而铲削富民以快其妒忌，酿乱之道也。故救荒者有蠲赈而无可平之粟价；定赋者，有宽贷而无可均之徭役。虽有不齐，亦物情之固然也。不然，则为王莽之限田 徒乱而已矣。”^②提出统治者对民应实行“务大德，不市小

《周易内传》卷一下，《履》。

② 《周易内传》卷二上，《谦》。

惠”的原则，社会上本来贫富不齐，勉强削富益贫，不但不能安定社会，反而造成社会混乱。王莽当年推行“限田”政策，表面上是“哀多益寡 称物平施”实际上违背历史规律。

他虽然强调社会分层，但不主张彼此相互对立，而认为社会不同阶层的人相互和谐，和平共处，这对社会安定与发展是十分必要的。君臣之间应相互配合。如解兑卦卦辞“兑 亨 利贞”说：“《兑》有二义，一为下顺乎正，以事上而获上，则下亨而上利，内卦以之。一为上得其正，以劝下而得民，则上亨而下利，外卦以之。要其以刚中之贞为本 则一也。”^①上下即君臣关系，臣下顺服正直，以此来事君，必然得到君主的信任，这样臣下亨通，君上有利。君主居位得正，以此来劝勉臣下，必然得到百姓的支持，这样君主亨通，臣下也有利。君臣上下协调一致，皆以刚强中正为本，对社会太平有利无弊。君臣与子民之间也应和谐相处。他强调：“君以民为基，生以杀为辅。无民而君不立，无杀而生不继。”^②君主以民众为国家的根基，如生以死为辅一样。没有民众，君主就立不住，无死，生就不能承继。他解屯卦卦辞“利建侯”说：“王业初开 艰难未就 必建亲贤英毅者遥为羽翼，以动民心而归己，然后可以出险而有功。”^③君王得天下伊始，处处艰难，此时必任用贤臣辅佐，以使民心归己，虽遇艰难犹可出险而建功，这是针对明末统治者屡颁“罪己诏”，而民心终于离散、王业无可挽回的现实而发的。

王夫之认为治国安邦不外乎仁政与法治两大方面。对民实施仁政，重在教化，以仁礼来服人心。治理社会仅靠仁政是不够的，

《周易内传》卷四下，《兑》。

《周易外传》卷二，《大过》。

③ 《周易内传》卷一下，《屯》

还必须讲法，依法治国，对于那些顽劣之徒，则采取镇压、用刑，这对维护社会稳定是必不可少的。仁政即所谓宽，法治便是猛，只有宽猛相济，相辅相成，一张一弛，才能有效地安邦济世。他解坎卦《大象》“习教事”说：“而君敛才而用之于德，缓刑而用之于教。”^①君主用德来聚集贤才，用教化来延缓刑法。又解中孚卦《大象》“泽上有风，中孚，君子以议狱缓死”说：“巽命以施泽于下，宽道也。君子之宽，非纵有罪以虐无辜，姑缓之而更议之。”又“可生者生，不可生者亦无怨矣。唯其无纵虐之心，故既和且顺，而不伤柔弱，抑不致民于死，奚必以刚济之！”^②巽“为柔顺，以柔顺之命来实施润泽于民，此宽容之道。君子之宽容，非放纵人暴虐而乱杀无辜，而是对有罪之人延缓以劝善，能不杀的尽量不杀，可杀者也让其心服口服而无所怨恨。只有无放纵暴虐之心，既和顺，又不伤害柔弱，不致民于死，何必用刚严之刑。

他又说：“王者待诸侯，恩威并用而天下宁。有大明之君，有至顺之臣”，《易》之为教，扶阳抑阴”。^③君主对待诸侯，应恩威并用，如此才使天下安宁。有明君才有顺臣，易的宗旨是扶君以抑臣。君主在巩固政权中，往往刚柔兼施，威德并用，以调节统治者内部矛盾，汉文帝解决他同吴王刘濞的矛盾，就是如此。如解谦六五爻辞“利用侵伐，无不利”说：“人情虽恶盈而好谦，而顽民每乘虚以欺其不竞，则欲更与谦退而不得，而侵伐之事起矣。汉文赐吴王以几杖，而吴卒反，盖类此。”“君子为不可犯，而乃以全天下之愚顽。不善用《谦》，以致称兵制胜，是鸷鸟之将击而戢翼，猛兽之将

① 《周易大象解·中孚》。

② 《周易大象解·坎》。

③ 《周易内传》卷三上，《晋》。

攫而卑伏，虽利，而亦险矣哉！”汉文帝虽曾对吴王采取谦柔的政策，但毕竟不善用谦而“称兵制胜”，虽终于成功，仍不足为法。对吴王来说，本为藩属，当柔顺自处，然而刚愎自用，陷于失败，势所必然。他用“柔能克刚”原则评论道：“谦而犹不服，则征之必利。吴王所以卒死于汉文之柔。”^①

他所理解的仁政与法治相结合也表现为王霸并用。如说：“霸者之术，亦王者之所知，而王道规其全，则时出为事功，而无损于王者之业。”使王者而为桓、文之功，则久矣其成矣。^②霸者尚威而任国，此王者亦知而用。但王者不以此用为主，必恩威并用，且以恩德、教化为主，威刑以辅恩德之不足，此善用德、刑之功。王者纯而霸者杂。齐桓公、晋文公以威力震慑天下，成就霸业，知威而不知德。王者则必恩威并施，且以恩德为主，刑罚辅之。霸者不及王者远矣，以王者之情才而为霸者之道，霸业早已成就。然此则一时之功，非天道之全、百世之业，故王者不为。

王夫之还提出社会发展的因革观，这一点尤其表现为对革卦的诠释。他肯定变革有其必然性、合理性，解革卦《彖》“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉”说：“四时之将改，则必有疾风大雨居其间，而后寒暑湿凉之候定。元亨利贞，化之相禅者然也。汤武体天之道，尽长人、合礼、利物、贞干之道以顺天，文明著而人皆说以应乎人，乃革前王之命。当《革》之时，行《革》之事，非甚盛德，谁能当此乎！”顺天应人之道，文明已著，而后革之。^③当革之时，“采取‘疾风大雨’式的手段”，行革之事“是

① 《周易内传》卷二上，《谦》。

② 《周易外传》卷五，《系辞上传》第一章。

③ 《周易内传》卷四上，《革》。

符合天道的行为。用疾风大雨比拟汤武革命，反映明清之际社会大变革时代的呼声。顺应天意与人情，文明以彰显出来，而后再革。在肯定“当革之时，行革之事”合理性的同时，提出革的时间性。他解革卦《彖》“文明以兑”“革而当”说：“人信而说之，时可革也。”“备天德之全，道可革也。如是而革，则当矣。”^①得到人们的信任与拥护，从时间讲可变革。同时也符合天德（可以指自然历史的趋势），从道理讲可革。时间与道理皆备，此革是恰当的。

他反对盲目改革，主张治平之时不可乱革，如果不当其时而行革之事，乃是“妄乱旧章，以强天从己”的盲目行为。如解卦革《大象》“君子以治历明时”说：“天之有岁差，七政之有疾徐盈缩，不百年而必改，此不可不革者，非妄乱旧章以强天从己也。君子当治平之代，非创制之时，而可用《革》者，惟此。”^②他利用这一原理批判王莽，指出他违反历史规律，不乘其时而遽革，造成众叛亲离的结局，“有其德，乘其时，以居其位，而后可革。非大明于内，众正相孚，德合于天，而欲遽革，王莽篡而乱旧章，众叛亲离，虽悔何及乎？”^③革者，非常之事，一代之必废，而后一代以兴，前王之法已敝，而后更为制作。^④革非小事，而是关系国家之大事，根据历史发展的基本规律，任何朝代都有其兴衰的过程，一代废除，一代必然兴起。随着时代的更迭，旧法出现流弊，必然废除，代之以新法，社会才能前进。他对于既不明理又不审时夺势，因循守旧的主张持批评态度。如解困初六《小象》“幽不明也”说：“不明于理，则亦不明于

《周易内传》卷四上，《革》。

② 同上。

③ 同上。

势 守株自困 可坐待其毙也。’^①守株待兔 以自我困于时 只有坐以待毙。

在谈革的同时，王夫之也论及因，因有因循之义，解革卦《大象》“君子以治历明时”说：“三代有必因之礼，百王有不易之道。旦夕数变，非治道也；初终数改，非德行也。唯治历明时，则无常可守，非《革》不能。君子之慎用《革》而但用之于此，合天变也。因此知守一定之法，以强天从己者，其于历远矣。求之安，则姑安焉，更数十年而不须通变者，未之有也。善治历者，俟后人。不善治历者曰‘天已尽吾算测之中，守成法而不变，可以终古’，求不诬天而乱时也，得乎？”^②尧、舜、禹三代有一整套相因相循之礼法，治理天下也有其根本不可改变之道。如朝令夕改，就不是大治之道，自始至终，屡改屡变，也不是德行。只有时历，即客观规律，到了非改不可之时，就不能再守常不变，应采取改革。由此看，君主谨慎运用革道，其变革并非把自己的过去一切拦腰斩断，而是有个继承过程，把革与因结合起来。

王夫之的易学博大精深，其核心在于哲理性、批判性、经世性。所谓哲理性就是其解《易》义理深邃，富有思辨色彩；其批判性是不盲从，敢于挑战权威，对图书象数学，以及义理学不当之处进行批评；其经世性则表现在他不是从《易》到《易》而是通过解《易》来关注人性社会问题，把学《易》与用《易》结合起来。就其思想性而言，可谓集宋易以来义理易学之大成，其历史地位不容置疑。也应看到，他的易学虽多创获，但因其以遗民自居不仕新朝，而遁隐林

《周易内传》卷三下，《困》。

② 《周易大象解·革》。

泉，致使其学不彰，有清一代影响甚微，这在易学史上不能不说是件憾事。

明遗的宋易学直接继承宋明易学而来，从政治立场看，他们与明遗程朱易学大体相同，侧重于借易总结明亡经验教训 以及借易抒发自己的明遗心态。但在学术宗旨上，他们与明遗程朱易学有所不同，他们并未明确表示尊程朱易学，而从治学路向看，则是广泛地吸纳宋明易的成果。孙奇逢治《易》虽宗宋易 但不言图书学，重视对宋易的融会贯通 发明义理 切近人事 开清代义理易先河。方以智继承明以来象数学，尤其是来之德象数学传统，并把象数纳入义理之中，与术数家空言象数迥然有异，他是清初象数易的集大成者。王夫之治《易》宗张载 但也能吸取宋易以来的成果 融合并加以创造，形成自己独特的易学思想体系，可以说是集宋明以来义理易的大成。

第二章 明遗的程朱易学

与明遗的宋易学有所不同，明遗的程朱易学，是指生活在清初明遗的以程颐尤其是朱熹易为宗的易学，主要代表人物有刁包、张尔岐、钱澄之。刁包易学宗朱熹，一本义理，以明道为主。张尔岐治《易》则融汇朱子，言简义赅，发明己义。钱澄之易学虽兼采王弼、孔颖达，但仍以程朱易学为指归。他们兼取象数的同时，尤其重视微言大义，反对空谈性道，讲求经世致用。

第一节 刁包的易学

刁包明万历三十一年（1603）生，清康熙八年（1669）卒。字蒙吉，号用六，河北祁州人。少承家学，明天启丁卯（1627）举人，再赴礼闱不售，遂弃举子业。时天下将乱，卜筑城隅，以道学自任，署其斋曰“潜室”，亭曰“肥遁”，读书其中，学者归之。及入清，终身不出。孙奇逢避难南下过祁州，留与讲学，心向往之，既而读高攀龙书，又南游至无锡，尽读高书，遂称私淑弟子。

刁包论学由梁溪上溯程朱以及孔孟，学者遂谓他“私淑梁溪高氏，尊程朱而抑陆王”。他尤尊朱熹，曾说：“以予观之，朱子集诸儒之大成，其学几颜子而功加多，其功几孟子而学加密；在圣门中庶乎中行者矣。象山款悟当如子贡，文学当如子游、子夏，升堂之人

室固未可同年而语也。’^①朱子是集大成者，比于颜子而功多，比于孟子而学密，超乎颜、孟，朱熹亦圣。主要著作有《四书翼注》十六卷，《辨道录》八卷，《潜室札记》二卷，《斯文正统》十二卷，《用六集》十二卷。

刁包读《易》精勤，每晨起诵《易》一周。’^②易学代表著为《易酌》十二卷，其原序末署有“顺治庚子孟夏吉伊祁用六居士刁蒙古氏序”。^③可知此书成于顺治十七年（1660）。所作《易酌》“用注疏本以程《传》、《本义》为主，虽亦偶言象数，然皆陈抟、李之才之学，非汉以来相传之法也。原序称陆陇其官灵寿寺时，欲为刊板，不果。雍正初，其孙显祖又以己意附益之，卷首、凡例、杂卦诸图及卷中细字称谨案者，皆显祖笔。原序又称此书为经学之津梁，亦举业之准的。考包在国初，与诸儒往来讲学，其著书一本于义理，惟以明道为主，绝不为程试之计。是书推阐易理，亦大抵明白正大，足以羽翼程朱，于宋学之中，实深有所得，以为科举之书，则失包之本意多矣。’^④说明刁氏治《易》注重义理，以王弼《周易注》、孔颖达《疏》尤其是程颐《伊川易传》、朱熹《周易本义》为主，兼采宋易图书之学，应属于清初义理代表人物之一。

一、统四圣二贤之《易》以言道

刁包的易学重视义理发挥，属于清初义理易。尤其以程朱易学为宗主，因为程朱易学更能体现伏羲、文王、周公、孔子诸圣作

《用六集》卷十二，《朱陆三则》，《四库全书》本。

② 彭绍升：《刁先生包传》，《碑传集》卷一百二十七，《理学》上，中华书局1993年标点本。

《易酌》卷首，《易酌原序》，《四库全书》本。

④ 《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

《易》的宗旨。基于此 他提出自己的主张 即‘统四圣二贤之易’的命题，于此写道：

窃以为学《易》者 学画、学彖、学爻功夫固有次第 使非肆力于孔子之翼，以求作易者之心于忧患之中，则羲之画、文之彖、周公之爻懵如也。学画、学彖、学爻者 学《十翼》 功夫乃有着落。使非肆力于程子之《传》，以求赞易者之心于韦编之外，则孔子之翼懵如也。夫是以砭砭穷年，纂辑成书。大都以孔子《十翼》为三圣之阶梯，以程子二传为孔子之阶梯。或录其辞而表章之 或述其志而推广之 而亦间以朱《义》补程《传》所未备，而亦间以诸儒及己意补程朱所未备。总之，酌朱以合于程 酌程以合于孔 酌孔以合于羲、文、周公 统四圣二贤之《易》为一心之《易》。^①

他认为，《易》为四圣所作：“越数千载 文王作于前 周公继于后，一则酌羲之画 合而为彖 有彖下之辞；一则酌羲之画 分而为爻 有爻下之辞。读其辞离奇奥衍，非上智茫不得其解，洁净精微之教难言矣。越数百载，天纵孔子而假之年，画酌羲，彖酌文，爻酌周公，用成《十翼》。《易》由此为古今完书 开《五经》之祖 标《四书》之宗，神灵呵护，虽秦火不能焚也已。”^② 四圣一贯，抉发精微之旨，“虽秦火不能焚”可谓影响深远。四圣人作《易》用心一致：“伏羲之易画也 文王彖之 彖者 断羲之画也 然而进乎画之义矣。文王之易彖也 周公爻之 爻者 文王之彖也 然而进乎彖之义矣。至孔子《十翼》 所以翼画也 所以翼彖也 所以翼爻也 然而三圣之义，

《易酌》卷首，《易酌原序》。

② 同上。

于是乎始有着解处矣。’^①又说“盖羲画以后 文王有文王之易 周公有周公之易，孔子有孔子之易，其说不必尽同，而其理无不大同也。’^②也就是说，诸圣之易侧重点不同，但所明之理是相同的。刁包之所以推崇程颐、朱熹二贤之易，是因为他们继承四圣之易，对此他进一步论道：

越千四百载 得伊川程子 其人以周元公为师，《太极图》、《通书》 既有以酌其源流。以明道为兄 家庭间讲习讨论 又有以酌其体用，行年七十有三，尚异少进，不轻以其书示人。竭终身之力 破除术数小技 归乎纲常名教 洗涤注疏陋说 征乎日用行习，原本孔翼发挥之，圣之蕴以教天下后世于无穷一人而已。虽然作者固难，知者亦未易。孔子而后，唯伊川为能作是书 唯考亭为能明是书。《本义》翼程 为二传功臣 正犹程《传》翼孔 为《十翼》功臣也。^③

推崇宋易，尤其称誉程颐和朱熹的易学，认为他们是孔子易学的功臣“善言伏羲之易者 莫如文王 善言文王之易者 莫如周公 善言伏羲文王周公之易者，莫如孔子，善言孔子之易者，莫如伊川，善言伊川之易者，莫如晦翁。晦翁《本义》妙在程子所已言者，只还他程《传》备矣。^④对于易的研究，程颐与朱熹各有偏重，刁包注意到了这一点：

程《传》主理，《本义》主卜筮 因秦焚书，《易》以卜筮得不焚 故也。但《本义》于每爻之下 辄云 占者筮得此爻 则宜云

《易酌》卷首，《读易法》。

《易酌》卷首，《凡例》。

《易酌》卷首，《易酌原序》。

《易酌》卷首，《读易法》。

云，恐一爻只作一事用。朱子尝谓程子不能尽其言者得无躬自蹈之乎。窃意据理解释，俟占时随人随事而变通以取义焉，斯学《易》之善者也。学易者博以程《传》约以《本义》亦可以弗畔矣夫。^①

伊川以易传门人，只观得七分，后人便须自体究。至朱子《本义》出，而其所以体究之者明且切矣。故余尝有言曰：《程传》其至矣乎 诸儒说《易》有深于《程传》者矣 或失则凿 有浅于《程传》者矣 或失则支 深而不凿 浅而不支 舍《本义》吾谁与归。然则《程传》七分耶 谓《本义》三分 亦无不可。说者遂谓《本义》专主象，《程传》专主理 岐理象而二之 是并岐程朱而二之矣，非也。天下有无理之象乎哉，无有也，明乎《本义》之象，何一不归到理上去。天下有无象之理乎哉，无有也，明乎《程传》之理，何一不根那象上来，此两者谓交相发明。^②

反对割裂《伊川易传》与《周易本义》前者主理 后者主象 但理象非对立，而是“交相发明”，两者互补，其在另文中表达了同样的看法：“然则《本义》每爻按合占法，恐孔子赞易之意不尔也。惟《程传》言理不言占，祖述孔子而发明羲文周公之道，孔易后一人而已。

《本义》正《程传》功臣 然其所以有功于程者 固不以其占也。^③他反对曲解程颐易学，尤其反对把程颐与朱熹割裂，认为两者相得益彰：

程《传》其至矣乎，说易者固有深于程《传》者矣，或失则凿 固有浅于程《传》者矣 或失则支。深而不凿 浅而不支 舍

① 《易韵》卷首，《读易法》。

② 《用六集》卷十二，《又问程传本义同异何如》。

③ 《用六集》卷十二，《又问易为卜筮之书然否》。

《本义》其谁与归……朱子《本义》太浅略 非也 程《传》深矣，故《本义》以浅出之 若又加深焉 则涉于晦。程《传》详矣 故《本义》以略出之，若又加详焉，则涉于烦。浅以翼深，略以翼详，正善用易者也。^①

赞同程《传》，对曲解程《传》提出批评，认为其失误的原因是不与《周易本义》相互参照。程《传》与朱熹《本义》不同 其详略浅深适当，可以相互补充。刁氏对汉至唐周易学评价不高：

汉晋以来，谈《易》者无虑数十百家，其淫于象数者，既诡僻穿凿不可为训，而掇拾绪余者，又粗浅鄙陋亦不足观。夫《易》之作 原起于象数 故羲之画、文之条、周公之爻、孔子之翼，皆本乎此。今若一概删除，毋乃逐盗而并从不留乎。唯是勉强牵合者删之，除之，或本卦所有，或十翼所及者，似未可概以象数斥也。^②

嗣是而后，言易者无虑数十家，若焦延寿，若京房，若郭璞，其表表者，然皆相传为卜筮之书，以自神其术数云尔。唯韩康伯之注、王辅嗣之疏，粗知义理，惜其旁酌老庄，未免影响支离，揣摩其皮肤，而无由洞察见其腠理也，洁净精微之教难言矣。^③

汉易流于象数 魏王弼《周易注》 韩康伯补《系辞注》 以及孔颖达疏 所形成的《周易正义》 虽说以义理为宗 有可称道之处 但以老庄解《易》，并没有真正体现易理。刁氏注《易》不是简单地摒弃象数，而是纳象数于义理中，作合理的删解。对于元明以下弃程颐

《易韵》卷首，《读易法》。

《易韵》卷首，《凡例》。

《易韵》卷首，《易韵原序》。

《易传》而不读，仅尊奉《周易本义》为科举制艺之书，且日渐僵化，刁包表示担忧：

朱子集诸儒之大成 故当今功令，《周易》以《本义》为主，尊朱子也。但朱子以圣人作《易》所以教人卜筮，而开物成务之意 故其言简括 而其说理不如程《传》之详 又每有程《传》备矣，而不复著解者，在博洽之士自能怡然以喻。若未见程《传》者，不亦茫然而无所得乎。是编酌于程朱之间，反复推敲，以求至当。又多录程《传》全文，盖欲使学者展卷了然也。

朱子之学本于程子 而《义》之与程《传》多有异同者 则以朱子主占，程子主理，其旨趣不同故也。但程子所言之理皆修养治平之道，平易精实，有补于学者身心，故是编多所援引。至于宋元诸儒，或说经虽无全书，而其言之精透易理，可以发明《传》《义》所未及者，概为收入，以备览焉。^①

读者不察，判然视为两书，可谓知言乎。国家以制科取士 考其始 程之《传》、朱之《本义》 盖尝列学宫。其既也 厌博而就约，避难而趋易，于是专主《本义》，程《传》不得而与焉。业《易》者 童而习之，白首而不知为何书？其所为举业家言，则又仿佛于不可知之象，驰骛于无所用之辞，程之奥旨，宏纲弃置 有如隔世 朱之微言、约义奉行、又徒具文。《易》所可见者 画焉耳，《易》所可读者 辞焉耳。若夫义理之存，盖廖廖也，义理亡而简编存，天下岂复有《易》哉？洁净精微之教难言矣，包也有忧之。^②

《易韵》卷首，《凡例》。

② 《易韵》卷首，《易韵原序》。

程颐《易传》与朱子《周易本义》各有千秋，应详简互补。明代科举仅尊《本义》并演成《周易大全》于《程传》弃之不用他给予批评。他所作《易酌》除多引程颐《伊川易传》和朱熹《周易本义》之外对于其他有价值易注也多有称引以补程《传》与朱子《本义》之不足，同时也便于阅览。

刁包宗义理学因此在治《易》中尤重视义理提出：“《易》者言道之书也”^①的命题。《易》为讲道之书，道即理。他主张熔象、爻、象于一炉而识理：

六十四卦每卦上下二体，凡六爻，其中盈虚消息之理，进退存亡之道，吉凶悔吝之机无不备焉。学者不得于爻则求之辞，不得于辞则求之象，是故全经之文烂熟于胸中。然后融会贯通 溯流穷源 见其一句一字莫不各有至理 灿然流露 得其意而神明之，其于四圣之精微，思过半矣。^②

卦中诸爻皆包含易理，应融会贯通，把象、爻、象结合起来，才能体悟圣人精微之旨。他解《系辞》“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”说：“卦设则有可观之象，象者仿佛影似之谓也。然象隐而难据，未若辞显而可凭。是故文王观六十四卦之象而系之彖辞，周公观三百八十四爻之象而系之爻辞，然后吉凶晓然，而天下万世知所趋避矣。”^③设卦象是希望模拟事物，但过于隐蔽，因此要系辞，以辞中包含的理来彰显象意，卦爻象与卦爻辞配合，均为人知晓吉凶得失之理服务的。又说：“大抵会如都会之会，众理皆萃聚于此，通如通衢之通，众理皆往来于此，典礼谓经常不易之理，行其典礼直要做

^① 《易酌》卷十，《未济》。

^② 《易酌》卷首，《凡例》。

^③ 《易酌》卷十一，《系辞上传》第二章。

到恰好处。圣门所谓约之以礼是也，修乎典礼者，以吉辞系之，悖乎典礼者，以凶辞系之，以修悖为吉凶也，效天下之动而为之，是故谓之爻。^①爻是摹写自然。系之爻辞，以明吉凶趋避之理，爻也为人认识与利用服务。理虽然是事物的根本，但并非是离开具体事物的空洞抽象，理与事总是联系在一起的。他以道器体用范畴进一步说明理事关系，在解《系辞》“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”时说：

盖道器只是一件，道非器不见，器非道不成。如耳目器也能视听便是道，手足器也能持行便是道，眼前物事那一件不是器，都有理在，便都是道。推而至于礼乐政刑，亦莫不然。佛老只是讲道，却遗了器，天下岂有器外之道乎。后世君相只理会的器，见道者或寡矣。如礼只在仪文上求，乐只在声音上求，全不照管心性，天下岂有道外之器乎。余谓班、马之文，李、杜之诗，只是形而下者，以语于见道则未也。且如古今道理大段在五经四子里面，今人竭终身之力去读了。只要应举做官，因忆先辈科举第也是道，后人经书也是器，世道安得不坏，吁可叹也。

器是具体有形的，道理则是抽象无形的，有功能、法则之意。道器是个统一体，任何事物都是体用的统一，道器的一致，应下学而上达，由器而悟道，经道合一。反对佛老讲道遗器，以及一些君相只知器而忘道，他们都割裂道器的关系。他解《系辞》“天下同归而殊途，一致而百虑”说：“盖理本不异，虽千蹊万径，不害其为同也。理

① 《易韵》卷十一，《系辞上传》第八章。

② 《易韵》卷十一，《系辞上传》第十二章。

本不二，虽千思万想，不失其为一也。不曰殊途而同归，百虑而一致，必曰同归而殊途，一致而百虑者，言虽殊原是同归的殊途，虑虽百原是一致的百虑。^①②尽管事物发展的路径有所不同，理是相同的。在这里，理是同归、是一致，而殊途与百虑不离开理，是理的表现形式。他又以易简示理：“学者莫要于穷理。博言之，则精粗表里，无之可或遗也；约言之，则易简二字尽之，即精以该粗，即里以该表，一以贯万之道也。”^②穷天下之理，有博有约，约即易简而已，“精以该粗”“里以该表”即是易简主张把复杂问题简单化深入浅出。

《易》讲的理既变化又有序这一点表现在他对《序卦》与《杂卦》的解读：“洁净精微之教难言矣，况以余之固陋，又非专经，谓敢轻一置喙哉。独是心慕是书，六年以来，心维口诵不啻数十百遍，窃谓圣人之韦编三绝以后，既有彖传、象传与系辞矣，而又说之又序之又杂之，其故何哉？且《杂卦》一篇正当《易》之结穴，意圣人必有说以处此。于是终日终夜思得其解，几废寝食，夫然后乃叹圣人之教天下后世者，何其深以挚也。夫《序卦》者有序而不紊也，始盖惧人之躐等而无节也。故教之以循序渐进。《杂卦》者虽杂而不乱也，终又惧人之执滞而不化也，故教之以变化。从心试取而读之，虽前三十卦，后三十四卦，合上下经之数，而其中交互分合，却有头有尾，段落分明。”^③独论《序卦》、《杂卦》，废寝忘食，发圣人苦心孤诣。所谓《序卦》，让人学易有条不紊，一步一步走下去，体现圣人教人循序渐进之理。所谓《杂卦》，是使知杂而不乱之理，易有变

《易韵》卷十二，《系辞下传》第五章。

② 《易韵》卷十一，《系辞上传》第一章。

《易韵》卷首，《凡例》

化 其反对执一不化 发挥了《易》“不可为典要 唯变所适”的思想。

刁包也论及卜筮，认为孔子据六十四卦作彖传及大象传，据三百八十四爻作小象传 以及《说卦》、《序卦》、《杂卦》 未曾一言及于占，《系辞》言占一则“圣人以此洗心退藏于密”另一则“圣人以此斋戒以神明其德”此谓：

夫心之洗矣，藏之密矣，其德斋戒而神明矣，至诚前知尚何假灵于卜筮若心不洗 藏不密 德不神明 则我蓍既厌 不我告，犹虽卜筮将焉用之？是故易不废占，而占不可以尽易也。且也，易之为书也，以道义配祸福，沙随程氏尝言之矣。其在于占则宜以是非为吉凶，如其事果是，占而凶也，遂辍不为与，如其事果非，占而吉也，遂汲汲乎，其为之与，是易为误人之书，而学易亦枉费却一生精力矣。^①

卜筮的前提是“洗心退藏于密”；“斋戒以神明其德”反身修己。就其结果而言 非空洞追求吉凶 是以祸福配道义；一部《易经》皆利于正，盖以道义配祸福也，故为圣人之书，惟正则胜，不论吉凶也”。^② 他解释《系辞》学与占的关系道：“静而无为，则观卦爻之象，而玩其吉凶之辞，抽绎圣人之旨趋，学易而会诸心也。动而有事，则观卦爻之变，而玩其吉凶之占，服膺圣人之训迪，而体诸身也。”^③人在生活中有两种情况求教于《易》，其一静居观卦爻象玩辞 此为以心学易。其二处变化之时 要观卦爻象变化 玩占筮 此为以身体易。前者属于学易，后者则为占易，两者皆要以义理为归指。又解《系辞》“人谋鬼谋”说：“明谋之人 商略其得失也 圣人之

《用六集》卷十二，《又问易为卜筮之书然否》。

② 《易韵》卷十二，《系辞下传》第一章。

③ 《易韵》卷十一，《系辞上传》第二章。

察诸人情也。幽谋之鬼，卜筮其吉凶也，圣人之合谋天理也。^①明谋即人谋，幽谋为鬼谋，前者偏于理性，后者属非理性，人应熔人谋鬼谋于一炉，以此体认天理。总之，“学易者欲知易之数，不可不知易之理，天下固无理外之数也”。^②

二、天地者，《易》之法象也

刁包治《易》重视义理 首先对《易》与天、天与人的关系进行探讨 其基本观点是肯定《易》源于自然，《周易》包括天地人、人与天和合统一。

刁包主张《易》模仿自然而作 提出“天地者 易之法象也”^③的命题。该命题强调了天地的本原性，以及《易》的派生性。他说：“圣人仰观府察，见其杂乱而莫可穷诘也，于是画卦仿佛出模样来。如奇便是乾的形容，偶便是坤的形容，宜于某物者，即以某物象之。”^④卦象是仰观府察天地的结果。《易》源于天地，因此理所当然包括天地人在内的十分广博的内容，正如他写道：“《易》之为书也，广大悉备，故苞蕴宏深，含蓄靡尽。举古今往来，世道人心，上自朝廷，下至街衢里巷，愚夫妇至织至褻之事，皆总括于其中，故逐卦逐爻求之，无不得其仿佛者。”^⑤举凡“八卦之象 推而广之 至百十有一，自天文地理人事物类，以至性命心气之微，形色声容之显，无所不具。或取诸象象，或取诸爻象，或孔子自取，皆圣人教人格

《易韵》卷十二，《系辞下传》第十二章。

② 同上。

《易韵》卷十一，《系辞上传》

《易韵》卷十一，《系辞上传》第八章。

《易韵》卷首，《凡例》。

物处 学者触类而通之”。^① 八卦之象，取自天地自然，包括天地万物人事，圣人取象是教人体察大千世界。也就是说《易》书是对天地人的摹写，其目的是便于人认识与利用。

邵雍讨论《易》时提出画前有易与画后有易，刁包继承了这一提法，并以此探研作《易》的根源：

邵子尝谓画前有易，向固茫如也。而今乃知未画以前，易在天地万物，既画以后，易在三百八十四爻，既演既系而后，易又在彖爻十传矣，而其实无日不在天地万物也。试观天地间，上自朝廷，下至里巷，与夫人之一身日用饮食，何所往而易乎。学者读纸上之易，而忘吾身之易，与天地万物之易，非能学易者也。唯即以纸上之易，推而极之天地万物之易，近而验之日用饮食之易，融会贯通夫，而后吾身之动静语默，无所往而非易，可以无大过矣。^②

易何昉乎？自庖羲一画始也。而康节教学者，直溯诸未画以前之易，生天生地生人者也，举天地不能出其范围，而易于是乎见矣。学画前之易，即心见易。学画后之易，即易见心，故曰 易 心画也。……内省吾心，一易之注存也，外观吾身，一易之发见也。极而至于家于国于天下，何莫非一易之洋溢也哉？夫然后学画后之易可，学画前之易亦无不可矣。^③

画前有易为自然之易，既画之后易为文字易，既演既系之后的易实为书易，后两者皆为人工之易，人类社会日常生活蕴涵易理，为吾身之易，皆为易的不同表现形式，三者结合才为知易，其中以自然

《易韵》卷十三，《说卦传》第十一章。

② 《易韵》卷首，《凡例》。

③ 《易韵》卷首，《易韵原序》。

之易为根本。他把画前易与画后易的区分和心与身的关系联系在一起，强调了心的作用：此心非主观之心，而是生天生地生人的天地之心。画前易体现心，画后易是写心之书，亦即通过心的作用，使画前易（自然易）内化为自己的主体的易，这是以拟人的方式把作易的根源归结为客观。

《系辞》讲仰观俯察天地，近取远取万物而始作八卦，刁包解此时强调易源于自然。《系辞》又说“河出图，洛出书，圣人则之”。他于此又主张八卦出于河图洛书：

图书者，圣人作易之源头也。周时河图与天球之属藏于王府，秦汉之后，虽流传人间，然有象数而无文字。儒流不知宝惜，故见者犹少。至于晋魏诸儒，遂有谓龙负一片之图，龟负一卷之书者，无惑乎，后人之纷纭聚讼也。不知未画卦以前，龙马出于河，其背之旋毛成文，其数二七在前，一六在后，三八在左，四九在右，五十居中，皆奇偶相配对待之形也。神龟出于洛，其背之甲坼成文，其数载九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，中五为腹，皆奇偶相间流行之意也。圣人见而有契焉，于是画一奇以象阳，画一偶以象阴，又加之而成四象，又加之而成八卦，又重之而成六十四卦，皆天地自然之象，与天地自然之理也。以其旋毛之文有如星点，故曰图，后世图绘形象于是乎出焉。以其甲坼之文有如字画，故曰书，后世六书文字于是乎出焉。^①

既肯定自然是画卦之源，又承认河图、洛书的存在，并把它们当成八卦的来源。但从行文中可以看出，作易模写自然时，为什么是画

^①《易韵》卷首，《诸图附考》。

八卦（包括奇偶等），而不是其他样子，显然受河图洛书形象的启发。但所画的卦象“皆天地自然之象，与天地自然之理”归根到底要符合自然，有合理因素。不仅如此，他与先前许多易学家一样，把河图洛书当作后来图、象与文字的源头。河图洛书究竟是什么，它们与易的关系如何，易学史上众说纷纭，莫衷一是，刁包的提法只能算一家之言。

他服膺邵雍的先天之学与后天之学，认为：“伏羲始画八卦，乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，此是横图，乃作易之根源也。乾南、坤北、离东、坎西、兑东南、震东北、巽西南、艮西北，此伏羲规而圆之，以象浑天之形，备阴阳消息之数，所谓先天之学也。”^①圆图“盖开天所未有而伏羲创为之，故曰先天之学”，方图“则文王因伏羲八卦而更列布置之，故曰后天之学也”。^②仔细推敲，他谈易与自然关系时，用的是模仿，而论易与图书及先天时，用的是根源，模仿讲的是蓝本与摹本，自然是蓝本，易为摹本，根源指源头，有起点开始之意，两者是不同的。从归根到底意上说，自然是作易的本原，河图洛先天图是作易的直接原因，主要是指画卦。

刁包认为《易》包括天人，在天人关系上，主张天是万物的主宰，人是自然的组成部分，人来源于自然，最后也回归于自然。依此，他对人们经常关注的生死、鬼神现象给予合理的解释，如把生死看作是自然的过程。阐发《系辞》“死生”、“鬼神”云：

仙释之家脱离生死之外，既不能原其始，功利之徒醉生梦死之中，又不能反其终，知其说者或鲜矣。原者推原之意，探

《易韵》卷十三，《说卦传》第三章。

② 《易韵》卷十三，《说卦传》第五章。

本穷源也，反者还反之意，归根复命也。能原始而知其所以生，有全而生之者，必能反终而知其所以死，有全而归之者，生死者其命也，所以生死者其理也。命不离乎理，理不离乎阴阳，阴阳不离乎易，可原反而知其说也。予路问死，子曰未知生，焉知死，其告以原始反终之说乎。以鬼神为有者，谈玄说怪，既诞妄而不可信，以鬼神为无者，直欲一笔勾倒，反滋世人之疑，知其情状者或鲜矣。精阴也，气阳也，精气凝结为物。魄阴也，魂阳也，魂魄升降为变。为物为变者其数也，所以为物为变者其理也，数不外乎理，理不外乎阴阳，阴阳不外乎易，可考而知其情状也。^①

批判生死的两种观点：其一，佛学超越世俗生死之外，希求永生，是不知原其始。其二，功利之徒醉生梦死，怕死而不知反其终，均生死割裂。《易》所谓的原始反终解决生死问题。原有探求本原之意，反者反还复归，原始便知其生，反终便知其死。生死是命运，其所以有生死是自然之理，这些都是自然过程，即阴阳消息变化。对于鬼神，他既反对把它当成有，也反对把它看成无，以精气、游魂看鬼神。精气阴阳凝聚为物，魂魄阴阳升降为变，鬼神是自然界发展变化的过程。又说：“天地者，鬼神之所以为体也，鬼神者，天地之所以为用也，造化之迹如风雨霆雷之类，皆是也。”^②鬼神非超自然的东西，而是自然生化的表现形式。

人德本于天德，因此要符合天德。他对乾卦“元、亨、利、贞”加以说明：“《本义》云此专以天道明乾义，窃意圣道亦在其中。观下

《易韵》卷十一，《系辞上传》第四章。

② 《易韵》卷九，《丰》。

析言元亨利贞四德，而天与圣人平分之可见。”“元即万物之元，谓万物原本于此也。资其气以成质，资其理以成性，故曰资始，如子之受气于父也。天以形体言浩荡无外者，都包括在一元里面，故曰统天。传曰四德之元，即五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。”

“元亨利贞，天之四德也。君子行之，则君子之四德也。天此乾，君子亦此乾，故不曰天元亨利贞，而曰乾元亨利贞也，或曰君子体仁四句 分仁义礼智言之也。”^①朱子《周易本义》以乾卦辞只言天道，刁包则认为天道蕴涵着人道，所谓元、亨、利、贞既是天道，又是人道，因为人是天地的产物，作为它的一部分，理应与天一致，如元即仁，元为万物之始，仁为五常之始。元亨利贞四德不仅是天德，君子效法之。又说：“天道所以无间断，以其有元亨利贞四德也，人道所以无懈弛，以其有仁义礼智四德也，圣人法天而立道，岂非法天之元亨利贞，而以仁义礼智立之哉？学道者，求天人合德焉可矣。”^②人效法天而立人道，是符合天德。

人是天地的一部分，虽然效法天地，但非机械地摹拟，而是能动的加以利用与改造，刁包充分注意到了这一点，其注泰卦《大象》“财成”、“辅相”时写道：

四时行百物生，天地之道即天地之宜也。以其理言，故曰道，以其理之当然言，故曰宜。四时自能行，圣人为治历以明之，春夏秋冬，截然有限而不可爽，所以裁而成之也。百物自能生 圣人为利用以享之 作讹成易 秩然有序而不可乱 所以裁成之也。若此者皆天地之道合当，如此裁成其道，正所以辅

^①《易韵》卷一，《乾》。

^②《潜室札记》卷下 商务印书馆 1936 年《丛书集成初稿》本。

相其宜也。辅相，参赞化育之谓也。裁成辅相，其功在天地，其德则在民也，在天地为裁成辅相，在民则为左右也，左右民，扶持保护而俾之安生也。^①

他所讲的“财成”、“辅相”即按着人类生活的实际需要利用与改造自然，为百姓服务。要效法乾坤《大象》：“今人讲天文，都在躔度上推算，余谓天行建，君子以自强不息，这便是孔子的天文。今人讲地理，都在疆域上查考，余谓地势坤，君子以厚德载物，这便是孔子的地理，把两大象实体到身上来，即以赞天地之化育可也。”^②又说：“天有本体，一言以蔽之曰，天即理也。事天有功夫，一言以蔽之曰，天行建，君子以自强不息。^③天有其理，这是其本体，人事天有功夫，就要不断利用改造天地自然。

三、洁净精微《易》教也

刁包指出：“洁净精微《易》教也。读《易》而不洁净精微，奚以《易》为哉？”^④洁净精微之教即修养，他对心性修养及道德实践等有一套自己的见解。

刁包从人天合一角度出发，主张性本善。解《系辞》“继之者善也，成之者性也”说：“继之成之两字俱就道说，继此一阴一阳之道于天，则谓善谓上帝所降之衷也。成此一阴一阳之道于人，则谓性谓下民所有之恒也。”“有善而后有性，有性而谓无善可乎？”^⑤继与成沟通天人之际，继指继天之善，天本善，成指成就人性，善为天

《易酌》卷三，《泰》。

② 《潜室札记》卷上。

《用六集》卷十一，《勉杨计公说》

《用六集》卷十一，《废八股兴四子五经说》。

《易酌》卷十一，《系辞上传》第五章。

本有，人为天所生，分有天之善，亦即继，因此人本善。有善才有性，真正成为人，先继后成，先善后性。性善又与诚相连，“诚则善，不诚则不善，善则应，不善则违，言如此，行可知矣。”^①

对于不善行为，刁包认为是后天的产物。反本于善，首先必须要扬善抑恶，他释大有卦《大象》“君子以遏恶扬善，顺天休命”写道：“有善而无恶者性也，有善而有恶者习也。上焉者无以端其习而复其性，则大有之盛不可得而保矣，是故离以辨之，乾以治之。恶者逆天者也，天讨有罪，利用遏，遏者抑而止之也。善者奉天者也，天命有德，利用扬，扬者抑而章之也。此二者皆所以代天工而奉若天道也，故曰顺天休命。”^②大有卦下乾上离，以离明分辨善恶，以乾刚健有为扬善惩恶。善是人的天性，因此为顺天，恶是后天习染，因此为逆天。扬善惩恶，是代天命行事，把善恶这一伦理问题自然化，强调扬善惩恶的神圣合法性。扬善抑恶要注意善恶的细小变化，杜绝恶的苗头发展，要发扬光大善，积善成德。他写道：

善不积不足以成名焉，为一得自矜片长自满者更进一步矣。从来积恶者，只是缘身起见耳。然爱身者实所以灭身也，说到灭身处，彼昵形骸恋性命者，能无惶惧不宁之意乎。以成名诱积善者，以灭身惕积恶者，圣人劝惩之意深矣。凡善与恶莫不积微成著，积小成大。小人之不积善而积恶也，岂其始遂甘居下流，使天下之恶皆归乎。彼其视小善以为不足以成吾名也，未免悠忽放过，视小恶以为不足以灭吾身也，未免隐忍

① 《易韵》卷十一，《系辞上传》第八章。

② 《易韵》卷三，《大有》。

怨过。岂知不为小善便是恶，不去小恶便是大，萌叶不剪，遂成寻丈，涓滴不塞，遂成江河。是以罪大恶极，身罹宪纲，虽欲改弦易辙，其道无由。^①

成名由积善而成，非一得自矜而获，灭身由恶积而成，亦非一朝之事。善无终南捷径，恶非一蹴而就，都有一个积累的过程。“积”中包含着大道理，因此要慎重对待积，积善而加以光大，成就善德。也要改过迁善。他解益卦《大象》“君子以见善则迁，有过则改”说：“君子观益之象以自益，见善则以迁为益，有过则以改为益。善在人见之，则有如不及之心，迁者步其武也，从善如登，故曰迁。过在己知之，则有罔即安之心，改者易其辙也。”迁善则过日寡，改过则善日积，两者相资以行，而其要尤在改过，改过所以迁善也。”^②改过迁善，自己有过则改之，此为益，见人别人有善则心向往之，亦为益。迁善与改过相连，迁善则过寡，改过则愈善，其中以改过为主。改过便可无所咎害，又注《系辞》“无咎者，善补过也”说：“补其罅漏者而得全，补其错误者而归正，善哉能自新也已。”^③改正补过是自新的过程。

改过迁善必须要知悔，“知其动辄得悔是有悔也，有悔必改过，改过则必迁善。”^④引薛瑄：“悔而能改，则进德矣。易曰震无咎者，存乎悔。”^⑤悔是改过迁善的第一步。他解《系辞》“是故吉凶者”一段说：

得则吉之象，失则凶之象，吉凶惟所自取耳，此即所谓作

① 《易韵》卷十二，《系辞下传》第五章。

② 《易韵》卷七，《益》。

③ 《易韵》卷十一，《系辞上传》第三章。

④ 《易韵》卷八，《困》。

⑤ 《潜室札记》卷下。

善降祥，作不善降殃也。悔吝句与吉凶句不平对，吉凶判然不两立，悔吝则居可吉可凶之间……悔吝皆自忧虞于中，虞度于外，两念得来，盖徒悔而已。则悔亦为吝，若真知羞焉，则吝亦为悔，此忧虞所以未为失得，而悔吝所以未至吉凶也。^①

人的命运有向福（吉）祸（凶）两个方向发展的可能性，悔吝介于吉凶之间，它们与人的忧虞联系在一起，有忧虞便知悔吝，知羞耻亦知悔吝，方可避免事物向凶的方向发展。他注《系辞》“忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔”说：“吉凶未定，得失未成，知悔吝之为疵而鳃鳃有忧心焉。此非克自树立介然有守不可也，故曰存乎介。介谓辨别之端，盖善恶已动而未形之时也，于此忧之则不至于悔吝矣。非吉则凶，非得则失，知无咎之为难，而兢兢有惧心焉，此非深自愧怍翻然大悟不可也，故曰存乎悔。震动也，知悔则有以动其补过之心而可以无咎矣。”^②为人处事总有得失吉凶，悔吝居其间，一有小错误便知悔吝，及时制止，辨其毫末，这就是介，也即征兆或苗头，知介可避免向不好的方向转变，知晓咎害可反身自省，心有悔，才能善补过。

谈性善必然涉及修养问题，刁包认为，修养应是反身内修，其注蹇卦《大象》“君子以反身修德”说：

君子观其象，以反身修德。君子之身，天地万物一体之身也。天地万物缺陷皆吾身缺陷，敢自弃与。是故天运艰难，不敢委之天也，反于身而得事天之道焉。修其天之所以降衷者而已。惟皇降衷，厥有恒性，得之天者，失之己可乎。人情险

① 《易韵》卷十一，《系辞上传》第二章。

② 《易韵》卷十一，《系辞上传》第三章。

阻，不敢责之人也，反于身而得事人之道焉。修其人之所以同然者而已，民之秉彝好是懿德，同于人者异于己可乎。不反身则德无由修，不修德则无庸反善，用此卦之象者，孟子也。^①

蹇为险象，人观此象效法，要反身修德。人与天地万物一体，天地万物有不足，人亦有不足，因此必须自修，身体力行。内修，“修其人之所同然者”，即孟子所谓的天赋予人类的善性，此为人之共性，保存并发扬光大此善性，就是反身修己的目的。反身内修应以修心为主 他解复卦初九《小象》“不远之复 以修身也”说：“修身必先正心，复者天地之心也，以天地之心为心，而身安有不修者乎？如修我墙屋之修，去其疵累，还吾粹精之本体也。”^②修身以正心为前提 此为《大学》之意 正心就要克己复礼 人纯善之心 由天地之心赋予，复归于天地之本心，就是要复归纯善之本心。又解《系辞》“圣人以此洗心 退藏于密”说：“洗涤洗濯其心 教他干干净净 无纤毫私欲来污染他。如是那有一些驰骛，那时一些渗漏，退藏于密 此所谓无思无为 寂然不动也。”^③“洗心”即净化其心灵 使内心纯洁，没有私心杂念，不被情欲所掩，如理学讲的所谓道心。“退藏于密”指易理藏而不漏 无思无为 潜移默化 化生万物。

修养必须要提早抓起，他借解蒙卦《彖》“蒙以养正 圣功也”阐释了发蒙的重要性：“未发之谓蒙，以纯一未发之蒙而养其正，乃作圣功也。发而后禁，则扞格而难胜。养正于蒙，学之至善也，大抵孩心未丧，是学者大基，本从此培植起来，自会长进，有志圣人之学

① 《易韵》卷七，《蹇》。

② 《易韵》卷五，《复》。

③ 《易韵》卷十一，《系辞上传》第十一章。

者，不可不察觉也。’^①蒙有蒙稚之意，人的智慧未开启，说明当蒙稚之时，培养纯正无邪的品质十分重要，等到蒙开启后，被私欲污染，再禁止就困难了。人格的培养应从小时抓起。还要防范于未然：“凡遏恶者禁之于已然则难为力，防之于未然则易为功。四畜初 防于未然 故有大善之吉也。’^②大畜卦六四与初九有应，六四居上畜于初九，引申为抑止恶于萌芽状态，因此大为吉祥。

反身内修是重建人道。他注观卦六三《小象》“观我生进退 未失道也”云：“观我生之进合乎仁，合乎义，合乎礼智信，则可以进矣。观我之进退不合乎仁，不合乎义，不合乎礼智信，则可以退矣。进退以天所命我之五常为衡，故曰未失道也。”^③观我即反观，内省自我努力，出处进退以仁义礼智信为圭臬，由此才不失道。又解复卦六二爻辞“休复 吉”说：“学以亲仁为要 得仁者而亲之 则日跻于美善 故曰休复。”^④复六二阴柔居正，下比初九一阳，犹亲仁下贤，从善，因此称美好的回复。

刁包还提出了修养的具体措施，包括节、敬义等。他认为修养要有所节制，说明节卦：

节则有次第，有界限，无过分逾量之为，故亨。若夫矫激以为名，枯寂以为高，节而苦矣，非所以为训也。是可固守一隅之见而不进之大中乎 如二氏之流 绝而声色 薄而滋味 弃而伦理，徒自苦耳。……节适中则甘，过中则苦，甘则不穷，苦则穷。……寒极则以暑节之 暑极则以寒节之 分至启闭 弦望

① 《易韵》卷二，《蒙》。

《易韵》卷五，《大畜》。

《易韵》卷四，《观》。

《易韵》卷五，《复》。

晦朔，四时不忒而岁功成矣。圣人法天地之节，立限制轨度，如春夏秋冬之不可易，则不至伤财而害民也。《周官》、《大学》俱不讳言财，财者民间之大利大害也。苟非节，则侈肆奢丽，民不堪命，即以俭德自安。而出入无艺，酌盈无道，亦必匮之术也。惟多寡疾舒之间，各中其节，则家给人足而无萧索困急之忧矣。或以伤财害民平说曰：量入为出，不伤财也。时使簿敛，不害民也。^①

节不是禁欲，而是要恰到好处，此卦上坎下兑，九二、九五居中，说明节要适中，不适中则节道穷，此苦节，而非甘节。节要适中，不偏不倚，自然界寒暑有节，使其不至于发展到极点，应相互协调。天地之道皆有节制，四季无所偏，人应效法此，根据自然法则创立制法，以不伤财害民为准。引《周官》、《大学》对于财要适当节制，反对穷奢极欲，节有余而养不足，有所节制，量入为出，使用不匮乏，民无所伤害。他注颐卦《大象》“君子以慎言语，节饮食”说：“君子观其象而得养身之道焉。慎言语以养其德，节饮食以养其体。”“慎言语，立诚之学也。节饮食，无欲之学也。”^②颐为养，其一养德，言语要谨慎，此为立诚。其二养身体，节饮食，无私欲。养德即养心，与养身一致。刁包又强调敬义，认为两者缺一不可，解坤《文言》“敬以直内，义以方外”说：

敬立而内直，义形而外方，则见敬以直内，非以敬直内，义以方外，非以义方外也。义形于外非在外也，则见义本于敬，而不可以内外岐其视也。……敬以直内，德盛于内矣，内

《易酌》卷十，《节》。

② 《易酌》卷五，《颐》。

不孤也。若形之外者不能是是非非，一切顺理而行，到恰好处，则外孤。义以方外，德盛于外矣，外不孤也。若存之内者无常，惺惺法，使其心收敛不容一物，则内孤。孤者狭小之意，内外不孤，此直方之所以为大也。……《蒙引》云读《易》之乾，而得进修之方，读《易》之坤，而得敬义之训。然乾之进修，非坤之敬义，则无以为之具也已。其曰忠信，则敬之谓也，其曰修辞立诚，即义之谓也。今就其言思之，忠信者，凡事要尽心，凡事要辨实去做，这便是小心无傲慢的意思，岂非敬之谓乎。修辞立诚者，凡事皆如其口罔不心安理得，自然处处做的妥当，岂非敬之谓乎。^①

内存戒慎恐惧，便是敬以直内，外守规矩准绳，便是义以方外，终身行同人之言也与哉。终身行坤之六二也。……敬以直内，心乎道也，义以方外，身乎道也。心乎道，道凝其心也，身乎道，道淑其身也。内凝其心，而身益淑，外淑其身，而心益凝，此之谓内外交相养者也。……敬之字，千古传心之要典也。……《易》与《诗》亦然 何也 乾之九三曰 君子终日乾乾，夕惕若，此三百八十四爻之纲领也。进而求焉，敬以直内，敬慎不败，皆此义也。^②

谈敬与义的关系，两者并非简单的敬内与义外的关系，它们都是德的不同表现。义应本于敬，敬使内心正直，德盛于内而不孤。义使外事端方，德盛于外而也不孤。强调内外兼修，两者缺一不可，皆以道明为准。敬义两者中敬更为重要，把敬视为“千古传心之要

① 《易韵》卷一，《坤》。

② 《潜室札记》卷上。

典”而且是《周易》的灵魂。讲求修养 进修为进德修业 包括忠信与修辞立诚。具体说忠信与敬，修辞立诚与义相联，做到忠信就要尽心，尽心要敬。修辞立诚就要言行一致，不要口是心非，这也是敬，敬是内修的基础。

他还进一步论述了敬与诚的关系，认为理学家讲的存诚、主敬 皆源于《易》之乾坤，《易》含有理学之言：

窃尝思之，乾之画奇，奇故实而主于诚，然体实而用则虚，用而不虚则诚不能明，而为从井人之愚诚矣。惟从虚用则以实心体实理，而次第浅深无或渝其则矣。坤之画偶，偶故虚而主于敬，然体虚而用则实，用而不实则敬而无实，而为声音笑貌之虚文矣。惟以实用则唯虚心能虚受，而尊卑隆杀无或爽其度矣。且乾之德圆，故立诚者通权达变。无可无不可，而沦于乡原之乱德。诚者，圣人之德也。坤之德方，故主敬者秉礼守义，持正不阿，而不效夫达士之圆通。敬者，贤人之言也。是故诚则无不能敬，敬则必皆诚也。圆则未有不方，方则亦可至圆也。^①

乾卦阳奇而实，实即诚不欺，此为“存诚”。坤卦阴偶而中虚，虚即虚而主敬。乾坤二卦体现虚实，体实用虚，体虚用实，就是存诚与主敬的结合。另外，乾德圆，坤德方，既通权达变，又持正不阿，体现圣人的品格。他在自己的《文集》中表达了同样的意思。^② 他专论存诚：“言不为立异，惟求勿欺此心而已，行不为过高，惟求勿欺此心而已，此庸字即中庸之庸。《传》只作常信、常谨说，故曰造次

^① 《易韵》卷一，《坤》。

^② 见《用六集》卷十二，《乾坤二卦五则》。

必于是也，信也谨也，皆所以存诚也，而必云闲邪者，念虑之发，微有不正，即遏绝之，几之学也。程子云闲邪者，在于言语、饮食、进退，与人交接之际，说在日用上，教人好下手也。言行之诚，足以移风易俗 故曰善世 有其善丧厥善 故不伐 德之被物者无疆 故博，浑然不露痕迹 故化。’^①言行为日常生活基本要素，言要真实无妄，行要恰到好处，皆不违心，这便是庸。言语谨慎，诚实无欺，做到这一点，便是存诚，这是防止邪念的前提条件。对于洒扫出处进退之事，必须做到存诚闲邪，移风易俗，要从端正个人道德修养开始，而道德修为必然会感化所处的环境。

有人问：“存诚涵养 闲邪克治 孰先敦后？”刁包回答时发挥乾卦九二大义：“窃以为学者 莫先于闲邪 非礼勿视、听、言、动 皆闲邪也。程子曰，闲其邪者，在于言语、饮食进退与人交接之际。此语其学者金石乎？盖邪闲则诚自存矣。闲邪正所以克治，非闲邪之外复有所谓克治也。存诚正所以涵养，非存诚之外别有所谓涵养也。孔子于乾之九二云：闲邪存其诚。”^②在存诚与闲邪关系上，闲邪为主要，孔子所谓四勿之说皆闲邪，防邪则诚自存，则克治，也就是说存诚与克治不在闲邪之外，而在闲邪之中，是其应有之义。

不仅如此 他还探讨了修养中的知与行的关系 解《系辞》“圣人所以崇德而广业也”说：“德由易崇，而崇德则致知之事，知崇者知识超迈日进于高明也。业由易广，而广业则力行之事。”^③崇德是致知之事，广业是践履之事，崇德广业是知行的统一。他注乾《文言》“知至至之 知终终之”及“君子以成德”等主张：

① 《易酌》卷一，《乾》。

② 《用六集》卷一，《答戴沧州司农书》。

③ 《易酌》卷十一，《系辞上传》第七章。

知至知终，统以知言也，至之终之，统以行言也。知至是知到下手处，至之便是下手了。知终是知到尽头处，终之便是尽头了。看到那里 就做到那里 即知以为行 知甫及之 而仁便能守之也。……君子成德者也，得之心必征之事，岂有不可见诸行事之日哉。^①

从道德视角谈知行。在这里“知至”“终至”讲的是知，“至之”“终之”讲的是行。言行一致 知行互补 相得益彰；“得之心必征之事”，尤以行为主要。讲习是知行关系具体表现，他解兑卦《大象》“君子以朋友讲习”说：“君子观其象而得求益之道 则以朋友讲习。先儒谓天下之可说者，莫若朋友讲习，讲者取古今之前言往行，相与讨论其所以然，致知之事也。习者取古今之嘉言善行，相与践履所以然 力行之事也。”^②兑有欣悦之意，人效法此，朋友之间相互帮助，以学业切磋，道德互助。其间既要讲致知，也要讲力行，对于古今有利的知识经验皆要吸取，同时也见之于实践。知行也表现为言行一致。言要有物，行要有恒，他评论家人《大象》“君子以言物而行有恒”和上九《小象》“威如之吉 反身之谓也”云：“君子观其象，得正家之道焉。家自身正，身自言行正也。其言显而可据，谓之物，无虚伪诞妄也。其行贞而可久，谓之恒，无奇诡变易也。言行合内外之道，然未有不正。言行于内而能正，言行于外者，一身之言有物，则一家之言靡不有物，一身之行有恒，则一家之行靡不有恒 身正而家正矣。”反之于身 言得无有不物乎 不物则不威，反之于身，行得有不恒乎，不恒则不威，是故言有物，行有恒，然后

《易酌》卷一，《乾》。

② 《易酌》卷十，《兑》。

身有威也。’^①修身看看自己的言行是否一致，要言行得其正，言之有物，言要符合实际，行之有恒，行要有恒常性，非短期效应，然后才能树立自己的威严。言行涉及尊德性与道问学，刁包发挥大畜卦《大象》“君子多识前言往行 以畜其德”指出：

君子观大畜之象，而从事于学问，所谓道问学以尊德性也。……前言往行 德之资也 多识前言往行 畜之功也 此正多闻多见一证也。阳明之徒每谓闻见为心累，欲扫而去之，是天不在山中，而德不在言行中也。无实修而言虚悟，岂大畜之君子哉？是故多识前言往行，而不以畜德，玩物丧志俗学也，郑康成、张茂先一流是也。畜其德而不多识前言往行，耽空守寂 禅学也 杨慈湖、王龙溪一流是也。^②

大畜卦下乾上艮，即天在山中之象，乾为德，艮为前言往行，合为大畜，只有通过大量储蓄前人的知识与经验，才能尊德性，把道问学当成尊德性的条件。由此反对两种倾向：其一，只知以往的知识与经验而不知畜德，如郑玄等人。其二，只知尊德性而不多识前言往行 如杨简、王艮之心学。他解乾《文言》“君子学以聚之”一段说：“学以穷古今之理而汇其归，故曰聚，问以剖疑似之关而析其几，故曰辨。学问而有自矜之意，则其德业狭矣，须宽以居之，浩浩乎其莫不容纳也。学问而有自私之意，则其德业薄矣，须仁以行之，肫肫乎其莫非胞与也。”^③学要穷尽天下之理，加以总结，问要辨析疑难。为学应以宽广为怀，胸襟要博大，完善其仁，这表明学问与道德建设联系在一起，学问是完善人格的，为学与做人一致。刁包眼

《易韵》卷七，《家人》。

② 《易韵》卷五，《大畜》。

《易韵》卷一，《乾》。

中的理想人格，概括起来就是坚韧、刚毅、洒脱、豁达。他注大过卦《大象》“君子以独立不惧 遁世无闷”云：

君子观其象，而以独立不惧，遁世无闷焉。独立不惧者卓尔自立，不以利害祸福为念，孟子之不动心是也。遁世无闷者确乎处信，不以是非毁誉为心，孔子之不怨天不尤人是也。^①

人处困难之时，应独立无所畏惧，逃世也不苦闷。独立无所畏惧，不为利害祸福所左右，此为孟子。逃世无所苦闷，不以世人是非毁誉动摇其心志，此为孔子。自比孔孟，追求这种刚毅、清高的人格。他注未济卦上九爻辞“有孚于饮酒，无咎；濡其首，有孚失是”说：“其处未济之极而无位，不得与二、四两刚同辅六五之君，惟有孚于饮酒而已。寄怀于酒，确然自信，无一毫世故累其中，若陶渊明，邵康节其人也，乐天知命何咎之有。使沉溺不反，至于濡首，则有孚而失其是，非守身之道矣，若嵇阮刘毕诸公是也。”^②此卦下坎上离，皆不当位，有事未成之意。上九一阳处卦终，不当位，与九二、九四两阳辅助君王不同，而是逍遥世外，不以物累其心，如陶渊明、邵雍能置身于世外，乐天知命无所咎害。反之，若沉溺于酒色，逸乐过度，无原则地委信于人，如嵇康、阮籍等人，将有益于正道。

乾《文言》有“龙德而隐者也”“望 确乎不可拔”一段，刁包借潜龙写状自己的追求：“盖有圣人之德而韬光铲采以藏身乾也，‘不易乎世’，不与时浮沉也，‘不成乎名’，不求闻达也。”遁世不悔，故无闷，遁世不悔，只要求一个是，而昧昧者莫之见也，不随俗不延誉。”“无闷不亦乐乎，乐天知命，故不忧，不忧者不戚戚于贫贱也。行即

^① 《易韵》卷五，《大过》。

^② 《易韵》卷十，《未济》。

人生行乐耳之行，违即天与水违行之违，违与行反，行其乐而违其忧，如孔子之乐以忘忧及颜子之人不堪其忧，回也不改其乐是也。此其胸中确有以自得处，不以富贵功名动心，所以为潜龙也。^①发挥《文言》解“潜龙勿用”之义，认为人应当效法潜龙，就要有独立意识，自我把握自己的命运，不与时沉浮，不随波人流。不求闻达于世，超脱世俗，对世俗毁誉不屑一顾，功名利禄皆身外之物。应乐天知命，寻孔颜之乐，处困境贫贱而不忧，体现一种豁达、超凡出世的精神。

四、君臣应有孚

刁包治《易》集中探讨了君臣民三者之间的关系，君臣要相互信任，臣与臣也要相互团结，君要以民为本，才能得到民的拥护，君臣民相孚，社会才能稳定。

在古代，君是国家的象征，在政治中起主导作用，但君主统治又离不开臣子的辅助。刁包解颐卦上九爻辞“由颐，厉吉”说：“以六五之君柔顺而从上九之臣，是上九当天下之任，天下皆由之以养也，故曰由颐。任大责重，使非栗栗常怀危惧能胜厥任乎，故曰厉吉。伊尹抱纳沟之耻，周公廛待旦之勤，用是道也。”^②上九处颐之极，阳刚有臣贤于君之象。六五君柔弱，上九贤臣以天下为己任，天下人皆得其养，此所谓“由颐”。臣居此位责任重大，应常怀诚惧谨慎，可获吉祥。如伊尹辅助太甲，周公辅助成王，皆用此道。离开臣子辅弼，君便成了孤家寡人，他评屯卦上六云：“上六以阴柔处

《易韵》卷一，《乾》。

② 《易韵》卷五，《颐》。

屯之终 险之极 又下无正应 退无所依 进无所往 故为乘马班如，泣血涟如之象，盖言其屯极而莫可谁何也。窃意此爻唐之文宗颇为似之 援周赧、汉献以自比 泣下沾襟 正是此象。^①屯卦上六一阴处屯之终，下与六三无应 进退皆险 因此爻辞说：“乘马班如 泣血涟如”，形容人欲求不得，泪汪汪之状。唐文宗李豫，唐代藩镇割据在他统治时形成。周赧王为周朝最后的君主，在他统治期间，周朝为秦所灭。汉献帝被曹氏父子逼下台。均为上六爻辞所说的独立无援之象。

刁包强调君臣之间应建立互信互助的关系，解中孚卦九五爻辞“有孚挛如 无咎”和豫卦上六“冥豫成 有渝无咎”说：

五以刚健中正之德居尊位，下应九二刚中之臣，君臣同德以孚天下者也，故曰有孚挛如，挛而曰如似有束缚拘系者，然固结不可解之象也。^②

楚庄王听伍举之谏而罢淫乐，齐威王因淳于髡之讽而行诛赏，汉武帝晚年诏曰朕自即位以来所为多狂悖，使天下愁苦，卒可追悔。今事有伤害百姓，糜费天下者悉罢之，此三君者皆所谓成有渝者也。^③

中孚九五之君诚信于九二刚中之臣，君臣同心同德，以诚心推及天下，使天下百姓彼此以诚相待，社会便有了凝聚力。君要善于听取臣子的建议，而且知错就改，豫上六昏冥纵乐，此时当变，方可无所咎害。引楚庄王、齐威王、汉武帝三君采纳臣子之见，及时改悔，可避免祸患之例，说明晚明统治者昏冥纵乐，不理朝政，最后国破家

① 《易韵》卷一，《屯》。

② 《易韵》卷十《中孚》。

③ 《易韵》卷四，《豫》。

亡，是咎由自取。君臣交往在言语上要谨慎。他注《系辞》“乱之所生也，则言语以为阶”一段说：“自古口舌招祸者不可胜数，君子不密则失臣，唐高宗、昭宗是也，臣不密则失身，汉陈蕃、董承是也。事而曰几，图之于未然也，一或泄露，使小人得先事而为之备，则祸立至矣。”^①引此史实说明，言语要谨慎，祸从口出，君子不守密则失去臣子，臣子不密则失身，事之初为几，应图谋于未然，否则将酿成大祸。

君臣共济才有凝聚力。他说：“盖天下当涣之时，土崩瓦解，非早正位号，无以系属人心，故汉光武之洛阳，唐肃宗之灵武，宋高宗之江南，皆王居之无咎者也。近若明之景泰初亦无咎，后则贪位蔑义，为有咎耳。九五阳刚中正，得六四柔顺公正之臣，合力同心以济涣，天下可传檄而定也。光复旧物，混一上宇，其号可不谓大，其居又何咎之有哉。”^②此卦本意指天下民心涣散，九五刚中，居正位。君主在此时应正名号，稳居正位，才能笼络人心。举汉光武帝与唐肃宗说明“无咎”可，宋高宗则不可。明代宗（明景帝）朱祁钰为英宗之弟，初“无咎”，后“为有咎”，指前用于谦抗瓦剌部，篡位后失臣民之心，英宗复辟后被杀。举诸例是想说明君要善于济涣，整合人心对社会安定至关重要。

他告诫君主治国勿用奸臣，阐述兑卦九五《小象》“孚于剥，位正当也”说：“孚于剥，以五所处者正当，说体之中位而密比上六，有相说之道，故设此戒也。以明太祖之刚明而孚于胡惟庸，世宗之刚明而孚严嵩，非其验与。”^③兑九五刚中当位，却比近于上六之阴，

《易韵》卷十一，《系辞上传》第八章。

《易韵》卷十，《涣》。

《易韵》卷十，《兑》。

若诚信于六阴之小人是危险的。胡惟庸为明太祖丞相，严嵩为世宗首辅，皆权臣，乱朝纲，举此例说明君用人要慎重。又评论夬卦上六云：“窃意，一阴居上，其在外戚则汉之梁冀，唐之杨国忠之流是也。其在权奸则汉之董卓，唐之张易之、武三思之流是也。决之不得，祸不旋踵矣。故贵乎健而悦，决而和也。”^①此卦下乾上兑，一阴居上六，其爻辞为“无号 终有凶”，意为上六阴极，居夬卦之终，凌驾于君主之上，有凶。历史上的外戚与权奸均为此爻，乾而兑即健而悦，告诫此时君应果断铲除外戚权奸。

臣辅佐治国当把内修心与外行圣贤之道结合起来，他解随卦九四爻辞“有孚在道 以明 何咎”说：“内积忠信之心，坦然推诚而不欺，有孚也。外奉圣贤之道，确然循理而不过，在道也。烛微见远，不惑于崇高而以察察自矜，无所往而不宜，以明也何咎之有。”^②九四居臣位，内心忠信坦诚，不自欺不欺人，对外则遵奉圣贤之道，不违背理，可谓行内圣外王之道。

臣与臣之间也要相互团结，他认为，豫卦九四“居大臣之位，上近柔弱之君，二以正，人不来亲附，初与三皆怀怙恃宠之心，危疑之地也。惟是无猜无嫌，不以人之远己也而疏之，不以人之附己也而亲之，开诚布公，晓然相信于上下之间，则朋类合而从之矣。”^③豫九四居大臣之位，上承六五柔弱之君，六二柔居正位，不来亲附，初六、六三二阴皆来争宠，本处于危险之地。但九四不卑不亢，光明磊落，上取信于君，下取信于其他臣子，达至君臣和睦。但他反对结党营私、比附亲昵，在注比卦六三《小象》比之匪人，不

① 《易韵》卷七，《夬》。

② 《易韵》卷四，《随》。

③ 《易韵》卷四，《豫》。

亦伤乎”时，又说：“比者所以求益而远损也，昵狎非类，所谓损多矣。”比六三阴居阳失位，且与上六无应，比之六二、六四二阴，阴为小人，象征着亲密比附不正当之人，因此受到伤害。如历史上“荀彧之比曹操，蔡邕之比董卓，柳宗元之比王伾，王安石之比吕惠卿，皆其鉴也。”^①

臣要存志，这一点尤其在生死关头显现。刁包注困卦《大象》“君子以致命遂志”说：“凡人平居矢志时，鲜不愿为忠臣义士者，及祸患切身，便贪生怖死，把平生志愿都灰堕了。”倘若“社稷念重，身家念轻，君父念重，妻子念轻，临时须办得一死，不至摇尾乞怜覬颜人世矣。”^②君子立志甚为重要，应矢志为忠义之士，尤其在内忧外患之时，方显存志，不至于贪生怕死，屈膝折节。为君子应以国家社稷为重，处困境保持操守：“凡人莫先于立志，志立则虽处穷途落寞之中，而屹然自若。”^③也要守节，他发挥屯卦之意说：“尝因是而感于苏武、李陵也，武在沙漠，卫律等多方降之不少屈，所谓‘女子贞不字’也。越十九年归汉，以为典属国，所谓十年乃字也。陵降则字于沙漠矣，屡思归汉而未能也，所谓‘乘马班如’也，每对武泣数行下，所谓‘泣血涟如’也。二子皆济屯之才，一为六二流芳百代，一为上六贲臭万年，何可不慎所字也。”^④六二阴居阳，柔顺中正。如汉代苏武困于匈奴，但不肯投降，心向汉廷，如其爻辞“女子贞不字”守持正固，终于回归，即“十年乃字”。李陵则相反，降于匈奴，思归汉而未能，亦此象。屯卦六二与上六不同，反映人的两

《易韵》卷二，《比》。

《易韵》卷八，《困》。

③ 《易韵》卷九，《旅》。

《易韵》卷二，《屯》。

种命运 六二守节 上六折节 因此要慎重。

刁包强调君臣关系的出发点是为民，协调君臣关系对治民有利。他解颐卦《象》“圣人养贤以及万民”阐述了养贤以养民的观点：“天地养万物，养以正也，养以正，故万物育焉。圣人养万民，亦犹天地之养万物也。若只从百姓做起，焉得人人而养之，故须用贤图治。贤之未成也，廩精养之于学校，贤之既成也，爵禄养之于朝廷，或育养或培养，然后人才出，政教立，而膏泽下于民矣。养贤正所以养万民也。”^① 颐为养，天地养育万物在于正道，君主效法此，养育天下臣民也要符合正道。君王养育万民以养贤为前提，养贤尤为重要。国家花钱培养人才，食奉禄，贤者为臣子，可辅助弼君主，为君主分忧，共同养育百姓，这是养育之正道。以民为本就要取信于民，如何取信于民，刁包认为，要心同志同，其发挥同人卦说：

君子之道，或出或处，行不同也，或默或语，言不同也。所谓同人者，岂必言行是同哉？同心可耳。二人九五、六二也，断金言物莫能间也，同心之言，其自臭如兰，言臭味相投，不啻若自其口出也。^②

君子正也，惟正，故能通天下之志。天下之志本无不同也，只为偏以私，故滞碍不能相通耳。君子大居正，以天下之志为志，而无所偏私，何不通之有。曰天下则尽乎人矣，曰通天下之志则尽乎人而同之矣。^③

首先，以民心为己心；“断金”指物莫能间，“如兰”指臭味相同。君子之交讲同，非言行相同，而是心同，同人卦六二子民与九五之君

《易韵》卷五，《颐》。

② 《易韵》卷十一，《系辞上传》第八章。

③ 《易韵》卷三，《同人》。

有应，指心心相印，才能志同道合。其次，以民志为己志，同人卦六二、六五皆得其正，因此君子正。君子己正，才能通达天下百姓的心态。以天下百姓的志向为志向，沟通彼此的心志，才能和同于天下。同时也要谦逊，谦逊才得民心。他解屯卦初九《小象》“虽盘桓，志行正也；以贵下贱，大得民也”说：“盘桓非日独善其身而已也，盖将以兼善天下，大行其济世安民之正志。”阳贵阴贱，一阳处二阴之下，以贵下贱也。下贱则谦谦君子，万民服也，民心所服即天命所归。^①屯卦下震上坎，盘桓即徘徊流连。君子“盘桓”不是为了独善其身，而是为了兼善天下。初九一阳居卦下，上有二阴，阳贵处阴贱之下，体现谦，君谦则为万民所服，民心定会归顺。

心同志同，便可与民同忧患。他发挥《系辞》“吉凶与民同患”写道：“全体皆易不为自家，故曰吉凶与民同患。子曰作易者其有忧患乎，正此意。天地既不能同忧，民又不能自忧，圣人万物一体，把别人事都当自己事做，同休共戚，患民之凶也。若不悔过，那得吉时，设法教他趋吉，患民之吉也。若不小心便成凶了，设法教他避凶，但云洗心，不说到同患处，便是自私自利，但云同患，不从那洗心里来，便是无源无本。盖洗心则虚，虚则明，同患则公，公则溥。”^②净化心灵，无私心杂念，即“虚则明”，然后才与民同忧患，即“公则溥”，自身的修为是与民同忧患的前提。圣人与天地万物一体，把别人的事当成自己的事，先公后私，才能与民同忧患，发挥了孟子所谓“与民同乐”，范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的思想。

《易韵》卷二，《屯》。

② 《易韵》卷十一，《系辞上传》第十一章。

具体地说，刁包主张得民心要注重物质基础，即养民，养民就要理财：“财者百货总名，人非不聚，得其心斯得民矣。天地生财，止有此数，不在官则在民，理财者处置停当，使官民各得其分而不相侵，则百物蕃庶众多，而天下得其养矣。”^①治民要理财，善于理财，合理分配，则使官民各得其所，而不相互侵害，天下人都得其养，民心才回归。还要对民施以教化，他解临卦《大象》“君子以教思无穷，容保民无疆”说：“君子观其象，而以移风易俗为临，则教思无穷，沾濡渐被，法泽之润地无渗漏也。以仁育义正为临，则容保无疆，含弘广大，法地之容泽无畛域也。”^②临卦下兑上坤，因此为泽上有地之象。泽润地，养育万物，人当效法此，以仁义来育民。又解渐卦《大象》“君子以居贤德善俗”说：“君子以移风易俗为己任。俗而善，虽小人共勉为君子，俗而不善，虽君子渐坠为小人。然非居贤德不可，居者安土而不迁也，本之躬行积久而后效见，所谓涵育薰陶，俟其自化也。”^③渐卦有渐意，对社会变迁应渐进，从移风易俗开始，习俗的好坏，对培养塑造人格，至关重要。移风易俗不要操之过急，要潜移默化地进行。

五、创制立法而有备无患

创制立法涉及礼法关系，有备无患涉及治乱转化等，围绕着此问题，刁包提出了一些建设性的建议。

他注重法礼在治国中的作用，解豫卦《彖》“圣人以顺动，则刑罚清而民服”指出礼法的必要性：“圣人法此天地而立道，则德化翔

① 《易韵》卷十二，《系辞下传》第一章。

② 《易韵》卷四，《临》。

③ 《易韵》卷九，《渐》。

洽，刑罚清简。有以省为清者，天下无冤民也。有以措为清者，天下无犯令也。圣人顺天地，万民顺。^①天地变化有其法则，人应效自然，为社会创法立制，制礼作乐，以此来规范社会，保证其顺利发展，使万民各得其所。礼规范人们的行为，对稳定社会意义更大，基于此他解履卦《大象》“君子以辨上下 定民志”时分析了礼在社会中的作用：

乾天也 高而在上 兑泽也 卑而在下 所谓天高地下而礼制行也，故其象为履。君子观于履之象，而知尊卑失序，贵贱异位，民志所由惶惑淆乱而莫知适从也。是以创制立法，凡君臣父子夫妇兄弟，以至朋友之交，莫不有尊卑贵贱之等焉。上下辨矣，辨则安其分而无非望之觊，故其志定也。^②

履卦下兑上乾，乾高兑卑，上下分明，别尊卑，此作礼之源。观履之象而知社会存在着尊卑现象，依此而制定礼法，确定君臣、父子、夫妇、兄弟等人伦关系。礼制定后，重在实行，使其各安其位，各司其职，社会才能有序，即“以正名分 秩然其不可乱也”。^③具体而言，他讲的礼有以下三个特点：

第一 礼在于规定保持社会的等级。他评艮卦《大象》“君子以思不出其位”说：“君子观重艮之象，而屹乎如山无越思焉，思不出位，即所谓素位而行不愿乎外也。如居富贵之位，便思富贵的道理，稍有越思，亏却本分事情矣，以至贫贱夷狄患难莫不皆然。盖一念悠忽 便是废思，一念纷扰 便是思出其位。”^④此卦上下皆艮，

① 《易韵》卷四，《豫》。

② 《易韵》卷三，《履》。

③ 《易韵》卷三，《同人》。

④ 《易韵》卷九，《艮》。

为山有抑止之意，君子仿此，当思虑不超越自己所处的位子。如贵贱尊卑各有其位，社会才能有序而不乱，反之，欲念泛滥，必乱无疑。又说：“正辞作辨别，是非亦是，窃意有名正言顺，而一一归诸大道之意。上自朝廷诰令，以迄经生之业、里巷之歌，莫不粹然，一出于正，则天下得其教矣。”^①统治者治国要端正辞令，辨别是非，名正言顺，社会才有序发展。

第二 礼不是空洞的说教 而是实际行动。他解大壮卦《大象》“君子以非礼弗履”说：“礼者，天理之节文也。非礼弗履，原是恂恂儒雅事，如何看的惊天动地，屏绝人欲浑全天理，非天下之大勇者不能也。学者一念警策，转念便放松了，一时振拔，逾时便放倒了，到底是个柔懦人。须是发起愤来，如雷轰中天一般，才说的非礼弗履，才说的大壮，舍此而言壮，纵使力拔山，气盖世，藐乎小矣。然则大壮者，其惟颜子乎？夫子告颜子曰：克己复礼，则非礼弗履，仁者之事也。”^②此卦下乾上震，雷在天上，有威慑之义。礼源天理，是维护社会的法理，制定后必行遵行，对于非礼之事不可为。人循礼而行，不敢有所偏差，丝毫不放松，言大壮是讲行礼要果断，礼具有威严，对违背礼的行为要及时加以制止。《论语》中孔子赞颜渊“克己复礼为仁”主要讲的是践履，以实际行动不违礼，即是仁，这是以履释礼，以礼释仁。

第三，礼可以整合民心。他解涣卦《大象》“先王以享于立庙”说：“立庙享于帝为先王言也，立庙不独为先王言也，享帝于郊，王者之事，帝以主宰言，曰帝尊之也。立庙有差等，天子七庙，诸侯五

《易韵》卷十二，《系辞下传》第一章。

② 《易韵》卷六，《大壮》。

庙，大夫三庙，士一庙，庶人祭于寝，先王所以创制立法也。由天地而推及祖宗，由祖宗而推及人人之祖宗，所以广孝思而一天下之心，萃天下之涣也。’^①立庙祭祀天帝属礼，建立宗庙祭祀不限于帝王，诸侯、士大夫、百姓都可以以自己的方式祭祀，祭祀的形式虽多种多样，且分等级，但其目的是相同的，就是通过祭祀来整合人心，消除天地间涣散不团结，增强凝聚力。

法主要指刑法，刁包的基本主张是刑以弼教，解蒙初六爻辞“发蒙 利用刑人 用说桎梏 以往吝”说：

盖初之蒙所谓氓之蚩蚩者也，故用发以开导之，导之而有不从者则利用刑人，所谓扑作教，刑是也。盖刑以弼教，凡以使人说其旧染之愚蒙也。用说者谓其人能改，即止不治亦敦敦在宽之意也。不然而束缚之，拘迫之，如加桎梏以往，则民无所措手足。或革面不革心，或苟免而无耻，吝道也。故象传曰：利用刑人以正法也，盖谓发蒙之所以利用刑人者，以正其法，使人知畏而已，不必过于严急也。^②

蒙初六一阳居下，表示痴愚蒙稚，此时应启发开导，使其发蒙摆脱愚昧状态。发蒙主要通过教化，但也要辅之以刑，即“利用刑人”，若有改悔，便可免于刑具，以示教在宽容，如果一味用刑则是害民。用刑的目的不是摧残生命，而是端正法律，维护法律的尊严与神圣不可侵犯性。断狱用刑在于示警，但也应从宽，他注解卦《大象》“君子以赦过宥罪”说：“君子以生人为心 赦过宥罪 君子之解也。君子法天之威而用刑，法天之泽而恤刑。过出无心，置而不问，罪

《易韵》卷十，《涣》。

《易韵》卷二，《蒙》。

干有司，宽而不苛，是亦利西南之道而广之刑狱也。蹇之未解，负罪引愆以责乎己，则有反身修德之功。蹇之既解，泣罪解纲以恕乎人，则有赦过宥罪之典。^①此卦下坎上震，有舒缓散释之义。君主效法此，应以生养万物为其心志，用刑效法天雷之威严，雨泽之缓刑，对于无心而过，不予追究，对于有罪之人也尽量宽宥，或赦免。

“利西南”为解卦辞，指众庶之地，引申为没有危难。蹇卦为艰难，解为舒解，经过解，才真正脱离险境。

断狱用刑要慎重、详察，避免冤狱。他说明中孚卦《大象》“君子以议狱缓死”云：“君子观其象以议狱，使生者不冤，缓死，使死者不憾，生死交孚也。曰议曰缓，便有与其杀不辜，宁失不经之意，所谓好生之德洽于民心也。民心洽，然后可以言中孚。”^②中孚即诚信。君子法此，对于审察讼狱，应秉公办理，不滥杀无辜，冤枉好人。对于有罪者，也让其心服口服，无所憾惜。对于涉及生死大事，大公无私，民当信服，体现君主好生之德。又解丰《大象》“君子以折狱致刑”写道：“盖狱以离折电之照也，洞若观火也，刑以震致雷之威也，德威惟畏也。在此有确然曲中之情，曰折，谓屈服也，在彼有固然应得之罪，曰致，谓自取也。噬嗑之明罚敕法，则曰先王立法者也，原其情而制律以示之，使勿犯也。丰之折狱致刑，则曰君子奉法者也，得其情而按律以治之，使勿枉也。”^③此卦下离上震，离为明，震为威，比拟断狱用刑要光明正大，有威严震慑。噬嗑卦偏重于立法，通过法律加以防范，使人不犯罪。丰卦讲刑法，注重对犯人的量刑，要详细审察，依法处理，不要枉法，滥杀无辜。他甚至主

《易酌》卷七，《解》。

② 《易酌》卷十，《中孚》。

《易酌》卷九，《丰》。

张无讼“故惟无讼而后可元吉也”。^①

刁包生活在明清社会动荡之际，因此十分关心社会的治乱，他指出：“君子知危之安其位也，敢以安忘危乎？知亡之保其存也，敢以存忘亡乎？知乱之存其治也，敢以治忘乱乎？”^②安与危、治与乱都是相互转化的，因此要居安思危，居治防乱，有备无患。

防乱在于预防 他认为“《易》之为书 把万千年情事都豫先说在里面，岂当时所有而后言乎”。^③ 解夬卦九二爻辞“惕号，莫夜有戎 勿恤”说：“从来小人之谋君子 每于仓卒不及提防之际 乘隙而动，君子则有以思患而预防之，故虽暮夜有戎，勿用忧恤也。”^④要应付突发性事变，就必须时刻保持警惕性，加以预防。他评萃卦《大象》“君子以除戎器 戒不虞”说：“国家虽安 忘战必危 故戎禁乱之所由生，犹防止水之所自来也。以旧防为无所用而去之者，必有水败，以治戎为无所用而废之者，必有乱患。盖承平日久，类有钝兵朽甲之弊，除者，除其钝朽而一新之也。”此“皆有备无患之道也”。^⑤ 国家承平已久，也容易产生麻痹心理，这样就会在突发事件中，无所措手足，导致失败。因此，必须要会聚武器装备，经常保养 更新 以备应急之用 此为防患之道。评既济卦《大象》“君子以思患而豫防之”写道：“君子观其象而知既济非有患也，然患从此生矣，无虞则不戒其固然也。唯是未然而为已然之防，其虑之也周，其备之也蚤。杜衅消萌无复事矣，如火然，其性炎上，其势燎原，若凜厝火之戒 裕徙薪之计 豫储水以防之 岂有患乎。《书》曰 惟事

《易韵》卷二，《讼》。·

② 《易韵》卷十二，《系辞下传》第五章。

《易韵》卷七，《益》。

《易韵》卷七，《夬》。

⑤ 《易韵》卷八，《萃》

事乃其有备 有备无患 此之谓也。’^①既济之世（太平）也有隐患，承平既久，必然出现人心散漫，且不可掉以轻心，应思防患于未然，提早戒备，把不稳定因素杜绝在萌芽之中，有备则无患。预防关键在于防微杜渐，他说明坤卦：

霜者，阴气凝结之始也，驯致，沿习因循之意，泄泄沓沓，酿成大恶而不悟也。春秋公子翠请杀桓公，履霜之渐也，隐公不悟，以及锤巫之祸。唐高宗命武氏蓄发，履霜之渐也，房褚诸公不悟，以及诛灭唐室之祸。……此示初六以谨微之道也，天下事物莫不积于微而成于著。善不积不足以成名，恶不积不足以灭身，积者祸福之原也。是故乱臣贼子，其罪固不容诛矣，揆厥由来，要亦君父养成之。春秋之法在于端本清源，殆以此耳。使辨之早而慎所积，以防其渐，则有庆无殃，何坚冰之足患哉。^②

坤卦初六为阴之始，象征着人事，有小恶，若不注意防范，必将酿成大祸。防微杜渐才能避免祸患的发生。“积善之家，必有余庆”一段是对坤卦初六“履霜，坚冰至”的解释。初六阴居下卦，开始上浸，此时应及时加以防范，等到事情发展扩大以后，再做打算，恐怕来不及。如防恶必防于其苗头，及时制止，否则必然酿成大祸。他借解蛊卦辞“先甲三日”，又引史实加以论证：“天下事知败坏何因，便知补救何术，如秦以暴虐亡，故汉济之以宽大，隋以骄奢亡，故唐济之以恭俭，此先甲三日之说也。天下事知衅孽何萌，便知斩伐何自，如宋虑藩镇为祸，则杯酒释兵权，太祖虑宦官为祸，则戒内

《易韵》卷十，《既济》。

② 《易韵》卷一，《坤》。

臣不得干预外事。^①蛊为弊乱。甲为天干之首，有终而复始之意，先甲为事先知晓弊乱可避免其发生，或消灭在萌芽状态。又引史记易告诫统治者把将要发生的事，制止在萌芽状态。

早加预防 才能永保平安 如他解归妹《大象》“君子以永终知敝”说：“天地间自进身交友，以至应事接物，其罅漏有自，其败有因，须早见而预图之。如器然，安顿的好，则久而不敝矣，防于未然，非救于已然，知其敝所以永其终也。”^②政事运作总有不足，应早知晓 及时预防 做到“防于未然”而“非救于已然”，才能“知敝”而“永终”即永保平安。

与治乱相关 刁包阐述了变革思想 认为易本身就是变“，悟其理则易所谓变动不居，周流六虚，不可为典要，唯变所适者，莫不神而明之。一部全易都如此看，故曰易，变易也，随时变易以从道也”。^③之所以变革是因为穷，即事物发展顶点，物极必反：“穷则变，变者革故鼎新也，变则通，通者穷神知化也。不变不通则有行不去时，其能久乎？通而后无弊，无弊而后能行远也。”^④强调穷则变，变则通，通则久，此变革是革故鼎新，亦即推陈致新。他解革卦《彖》“汤武革命 顺乎天而应乎人 革之时大矣哉”发挥革故鼎新的主张：

王者之兴，受命于天，汤革夏正，武革商正，易代受命也。予畏上帝不敢不正，汤之顺天乎，抚绥万方，汤之应人乎。予弗顺天 厥罪惟均 武之顺天乎 绥厥士女 武之应人乎。天地

《易酌》卷四，《蛊》。

② 《易酌》卷九，《归妹》。

《用六集》卷十二，《乾坤二卦五则》

《易酌》卷十二，《系辞下传》第二章。

圣人无不革者，天地圣人之革，无不时者。时之未革，天地圣人不能先 时之既革 天地圣人不能后 革之时大矣哉 革而当 其可之谓时。^①

革即变革 主要有以下条件 其一 顺天，“盖消长相因 天运自然之理也”。^② 对社会而言，就是顺应历史发展的必然性，这种必然性不依人的意志为转移，古人不懂这一点，因此假托于天，但也强调革的圣神合法性。其二，应人，即得到人民的拥护，反映臣民的利益与要求。其三，适时，他说明乾卦：“九一阳伏于下而五阳覆之，故其象为潜龙，此蛰以存身之地也。若能伸而不能屈，则为躁动，为冒进，岂遵养时晦之道乎，故曰勿用于斯时也。浑穆韬戢，敛其锋而不试，善其藏而不用，则庶乎潜之义矣。”如果初九不到时，那么九三就不一样了，因为九三处“下乾终而上乾始，改革之会也，可以出而有为矣”。^③ 等到时机成熟，条件具备以后再革。历史上的汤武革命之所以成功，皆具备此前提条件。

刁包易学虽说旁采其他易，但以宋易为主，尤其服膺程颐、朱熹易学，因为他们直接继承伏羲、文王、周公、孔子之易，正是有了二贤之易，才使四圣之易发扬光大。其治《易》纳象数于义理之中，对易理进行系统阐释，强调了易理的变化特色，应归为义理易。他治《易》也继承宋易重视易学思想的传统，解《易》时突出其思想性，发挥其中的微言大义，在天人关系，心性修养，政事治平等方面，都有所建树，提出了许多有价值的思想，推动义理易在清初的发展。

《易韵》卷八，《革》。

② 《易韵》卷五，《复》。

《易韵》卷一，《乾》。

第二节 张尔岐的易学

张尔岐生于明万历四十年（1612），卒于清康熙十六年（1677），字稷若，号蒿庵，又号汗漫，山东济南府济阳人。先祖皆力农，其父为管理驿站的小官，好儒学，笃信程朱之学。兄弟四人自幼在父亲督课下，改读四子书和应试的八股文。明崇祯十二年（1639）清军沿太行山与运河南下，长驱直捣河北、山东，一家人被迫出走。颠沛流离期间，二弟死，三弟伤，家破人亡，使他痛不欲生，曾有遁入空门，甚至自尽之念，因顾念老母健在而放弃。他十分憎恨那些国难当头折节的士大夫，焚毁应制书稿，绝意功名，又取《诗·小雅·蓼莪》中“匪莪伊蒿”之意，自题草庐曰“蒿庵”，一任败屋内“藜莠塞户”，也不修治，终日闭门不问世事。顺治七年（1650）清廷举其名贡入太学，他以病为由，辞而不出。康熙十一年（1672）其母故去，清廷延揽人才，再次劝其入仕，依然不就。居乡期间，除与顾炎武、刘友生、李名先、李颀、王宏撰等人交往外，主要以教授弟子和著述为务，临终前向家人口授墓志铭，写状自己贫贱的一生。

张尔岐的主要著作有《仪礼郑注句读》十七卷、另附《监本正误石经正误》，《诗经说略》五卷，《夏小正注》一卷，《老子说略》二卷，《周易说略》八卷，^①《蒿庵集》三卷，《蒿庵闲话》二卷，《济阳县志》九卷，《吴氏仪礼注订误》一卷，《春秋传义》未成。

^① 钱仪吉纂《碑传集》卷一百三十，经学上之上，李焕章作《张蒿庵处士传》认为《周易说略》为八卷，同卷所载钱载《张处士尔岐墓表》、罗百高《张尔岐传》均称《周易说略》八卷。《四库全书总目》卷九，《经部·易类存目三》称《周易说略》四卷，“内惟第四卷分为二，故亦作五卷”。今据北京图书馆藏，清康熙五十八年（1719），泰山徐氏真合斋磁版印本，《周易说略》为八卷，可知《周易说略》为八卷，《四库全书总目》有误。

张尔岐早年攻古文、诗赋和经学,30岁后专心于《仪礼》,44岁结识顾炎武,并且接受顾氏“博学行己”的主张,始治史学。其学术虽自谓“独守程朱说”^①究心天道性命,著有《天道论》、《中庸论》,竭力维护孔孟程朱道统。但在清初反心学思潮影响下,接受汉学,尤其对礼学研究做出贡献。所著《仪礼郑注句读》另附《监本正误、石经正误》,综合前人成果,对经文和注疏分别进行了定句读,疏字义、录要点,取明注等工作,以石经吴澄本与监本互校,成绩斐然,功不可没,因此顾炎武有“独精三礼,卓然经师,吾不如张稷若”的赞叹。总之,他治经,“深于汉儒之经而不沿训诂,邃于宋儒之理而不袭语录”,^③表现出一定的独创精神。

他对《周易》也有研究,《周易说略》为其代表作。自述治《易》经过:“予自四十读《易》时,取以授子侄门人,每病俗说之陋,而《本义》又不易读,乃本其说,稍为敷衍,名曰《说略》,以便童蒙。”^④其治《易》始于40岁,为顺治八年(1651),此序写于康熙六年(1667),可知《周易说略》完成在此年。张尔岐治《易》宗朱熹的易学,其《周易说略》以朱子《周易本义》为蓝本,加以诠释。晚年也服膺程颐《伊川易传》,对宋易的图书之学也加采纳。总体上说,属于义理学的路数。

一、略事言理之象

张尔岐治《易》推崇义理之学,尤其以宋易义理学为宗旨,同时

① 《蒿庵集》卷三,《墓志墓表·蒿庵处士自叙墓志》,齐鲁书社1991年标点本。

② 《亭林文集》卷六,《广师》。

③ 钱仪吉纂:《碑传集》卷一百三十,《经学上之上》,《张处士尔岐墓表》。

④ 《周易说略》卷首,《周易说略序》。

也吸取了宋代的图书象数学，注重对理事象的分析，以理为基轴，把三者结合起来 详尽地阐发了《易》理。从其治《易》的角度看 乾嘉学者把他视为朴学大师，似乎有些欠缺。

吕祖谦依孔子之旧例 重定《周易》经二卷 传十卷 即《周易上经》、《周易下经》、《彖上传》、《彖下传》、《象上传》、《象下传》、《系辞上传》、《系辞下传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》 朱熹遂据以作《周易本义》。明永乐年间 纂修《大全》 以程颐《伊川易传》为主 而分《周易本义》以从之。后来坊间单行《周易本义》，已大非朱熹之旧，张尔岐对此耿耿于怀，于是他“据吕氏所序定为一本，世藏之家塾”。^① 由此看，他崇尚古本易，其为《周易说略》“倘读者因此以得朱子之说，复因朱子之说以求四圣人之说，庶几见圣人设卦、系辞 待用于无穷者”。^②

《易纬·乾凿度》云：“《易》一名而含三义 所谓简易也 变易也 不易也。郑玄依此义作《易赞》及《易论》认为，《易》一名而含三义 简易、变易、不易 孔颖达《周易正义》服膺其说。与此不同 张尔岐指出：“以简易、变易 皆顺文立义 语当不谬 若不易 则破此立彼，两义背驰，如仁之与不仁，义之与不义。以不易释易，将不仁可以释仁，不义可以释义乎？承讹袭谬如此，非程朱谁能正之。”^③ 程颐说：“易变易也 随时变易以从道也。”^④ 朱熹继承程颐之说，将变易归为阴阳，说：“易只消道阴阳二字括尽。”^⑤ 张尔岐对《易》的理解采纳程朱之义。

《蒿庵闲话》卷一，第 1 条 齐鲁书社 1991 年标点本。

② 《周易说略》卷首，《周易说略序》。

《蒿庵闲话》卷一，第 3 条。

《伊川易传》卷首，《易传序》。

《朱子语类》卷六十五，《易一·纲领上之上》。

他曾节录程颐《易传》说：“朱子极推程传。其为《本义》，则不多取《传》说。以其说理虽精，或非经义，固不得强徇也。然朱子极推之意，正不专在解经，即非经义，不害其精于理。近日学《易》者主《本义》间及《传》亦采其合于《本义》者耳。读程仍以朱律程，而程学微矣。”^①有鉴于此，他不顾年老多病，取程《传》节录，加以研求。

张尔岐治《易》虽宗义理，但对宋易诸图有自己的看法，认为《太极图》“或以为得之陈希夷，或以为得之僧宗元。此皆信向二氏，轻蔑吾儒之言，吾儒亦每辨其诬。不知此图即信得自二氏，亦非二氏所得奄有也。释氏方以己性起灭世界，岂肯先言太极阴阳，而后言形生神发？神仙家亦止言葆精炼气，方欲绝弃圣知，捶提仁义，乌有所谓定之以中正仁义，主静立极者哉！学者读书，但当论其与孔孟合不合，不必问出自何人也”。^②只要不背离儒家要义，他不反对吸收佛道解《易》，对宋易图书学的态度，与黄宗羲、黄宗炎兄弟、毛奇龄、胡渭等人显然不同。

朱子《本义》宗邵雍先天之学 他也表示赞同。在说明《说卦》“天地定位 山泽通气 雷风相薄 水火不相射 八卦相错”一章时写道：“此明伏羲卦位，所谓先天之学也。若云，昔伏羲始画八卦，乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八 此是横图 乃作《易》之原本也。为其无以象浑天之形、阴阳消长之数也，故取其横图，规为圆图。今观其位，乾居南而坤居北，非天地定位乎？艮居西北而兑居东南，非山泽通气乎？震居东北而巽居西南，非雷风相薄

《蒿庵集》卷二，《周易程传节录序》。

② 《蒿庵闲话》卷一 第 28 条。

乎？坎居西而离居东，非水火不相射乎？此圆图八卦对待之位也。由是乎而八卦交相错综，六十四卦从此成矣。’^①赞同邵子的先天诸图作为《易》的直接本原。尽管从根本上说，他不否认自然为作《易》的本原，此种说法与刁包相似，与黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等人不同。

张尔岐治《易》宗义理，表现为理象事三者相结合，易卦爻象包含天下之理事，理事统一于象。他说：

天下之理，一而已矣，而致用则万。圣人欲举一以示人，而一无容示也，万又不可胜穷。于是卦以象之，爻以效之，统于六十四，析为三百八十四，而天下之人皆在其中，天下之物皆在其中，天下人物之成败盈亏、以至一动一息，无不在其中，而天下之能事毕矣。夫天下之人，天下之物，天下人物之成败盈亏，以至一动一息，其数不可胜穷矣，而举不出此六十四卦、三百八十四爻者，谓其已具天下人物之一切动静之影似也。天下之人物与人物之一切动静，质言之则不可胜穷，而拟其影似则六十四卦、三百八十四爻而可必者。质言则专，专则滞，故愈详而愈多失。拟其影似，则略于事而言理，略于理而言理之象。于是乎事所不得兼者，理得而兼之；此之理不得兼彼之理者，理之象则无不得而兼之也。^②

这段具有纲领意义的话，道出了他关于圣人作《易》，以理象为基轴的易学基本观点。作为天下之理寓于卦象中，六十四卦象、三百八十四爻象皆包含理，天下之事物也蕴涵在易卦爻象中，理与事皆由

^①《周易说略》卷之八下，《说卦》第三章。

^②《周易说略》卷首，《周易说略序》。

卦爻象所表现。因此象非抽象空洞的象，而是理事合一之象，《周易》作为哲理之书，重在言理，不在言事，其理是理之象，包含着事之理。徐志定评道：“及读《易》复病时讲之陋，本《本义》而为《说略》。因象析义，销融偏滞，非不言事而言事之理，非不言理而言理之象。迹其不沾沾指事略矣，而理无不包；不斤斤辨理略矣，而象无不该。此其宁为略而不为详者，正乃所以为详而恐涉于略也。又何至如时说之言事则挂一漏万，言理则泛举失旨者之真为略哉！”^①大体反映张氏治《易》的宗旨。

由此出发，张尔岐分析了理事、理象的关系。他于《系辞》“天下同归而殊途，一致而百虑”文，有以下表述：“天下感应之理之具于事物者，本同归也。但事有万殊，物有万变，所行之途则各殊耳。感应之理之具于人心者，本一致也。但所接不一事，所应不一物，而所发之虑，因之而有百耳。夫虑虽百而致则一，途虽殊而归则同。此感彼应之理，一皆出于自然，而不必容心于其间，吾之应事接物，亦惟顺其自然者而已。”^②事物都有感应之理，这是共性，但每个事物又各有自己的特点，因此感应之理表现在具体事物上有特殊性。人类也如此，对于人心而言，人都有感应之理，这是共性，因此一致。但每个人所应接的事物有所不同，其心所发出的思虑必然不同，理与事是共相与殊相的关系，共相寓于殊相之中，通过殊相表现出来。八卦之作是观自然之象的产物，其象中蕴涵着事物之理，他认为“伏羲氏仰观、俯察、远近”，始作八卦。凡微而神明之德，默寓于天地人物中者，卦与之通而无间，显而万物之情，散见

① 《周易说略》卷首，《序》。

② 《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第五章。

于俯仰远近间者，卦与之类而不违。物理物情无不具于八卦”。^①八卦即八卦象，亦为理之象，作为对天地人概括的理之象，具有一般性；“卦与之通而无间”、“卦与之类而不违”因此“物理特性无不具于八卦”之中。

他认为，易“只是六十四卦、三百八十四爻之象而已。而卦爻之象也者，乃造化事物之理之形似也”。“天下之动，进退取舍，其端不一，爻中皆具此理，圣人因爻之时位，而一一摹仿以示人也”。^②《周易》六十四卦，三百八十四爻皆象，卦爻象是事物之理的形象，卦爻之象与卦爻之理是统一的。他以《系辞》“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”之语说明理象的关系：“圣人既立卦象，天下之理具在其中，是故自卦爻之形而上，则皆自然之理而谓之道，自卦爻之形而下，则奇偶一定之象而谓之器。”^③易理包含在卦象中，卦爻形而上无形，为自然之理，也称作道，卦爻形而下有形象，为具体事物，亦称为器。象理通过器道关系表现出来。他论及卜筮与理的关系指出：

夫《易》本为卜筮而作 以人之未有知识也 使之知何者为吉 何者为凶而开乎物 以人之欲有作为也 使之趋其吉 避其凶，而成乎务，物与务之当然者皆道也。卦爻既设，而天下之道皆统括于其中，《易》之为用，如斯而已。……是以一气之运，消息不齐者，天之道也，圣人能明之。天下之纷纭不一者，民之故也，圣人能察之。明天道则知神物，具阴阳消长之理，而可制以为法。察民故，则知天下之动，皆以理之顺逆为吉

① 《周易说略》卷之八上，《系辞上传》第二章。

② 《周易说略》卷之八上，《系辞上传》第三章。

③ 《周易说略》卷之七，《系辞上传》第十二章。

凶，而人多不知，不可不有以开其先。于是肇兴神物，制为卜筮之法，以开先乎民，使之用以趋吉避凶。^①

《周易》原为卜筮而作 因为当时知识贫乏 通过占卜 使人知吉凶。《系辞》“开物成务”指开启物智 使人有所作为 成就事务。物与务之当然者，即道，亦即理。其理已包括在卦爻之中，卜筮不过是其应用。“神物”即蓍占之物包括阴阳消长之理，可以通过卜筮之法知晓变幻莫测的未来。他又对《系辞》“天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能”进行分析：“圣人不假卜筮知器知来如此。此岂可概求之百姓乎？于是乎《易》不能无作矣。天位乎上，地位乎下，而《易》之理具于其中。然无心之化 难以遍喻也。圣人作为《易》书，明天地之理以示人，以赞成其能。由是人之吉凶未决者，既尽人谋以定是非，又因蓍策以尽鬼谋而审趋避，则百姓之愚，皆能知吉凶，成亹亹，而与乎圣人知器知来之能矣。”^②天地蕴含着易之理，只是一般人不易知晓，圣人据天地之理作《易》，在于以天地之理以示人，人学《易》首先要通晓其中的道理，同时也要借助卜筮，也就是说尽鬼谋 鬼指占筮无心）承认人谋 也不反对鬼谋 两者兼顾。

他注《系辞》“夫易 圣人之所以极深而研几也”一句 因辞占象变而知理，圣人“以理之深者，人不易见也，而立为辞占以极之，使至深者，无不可推之使出。理之几者，人不易辨也，设为象变以研之，使理之在几微者，皆研究其所必至而剖判甚明”。^③ 易理深邃而不易见，其征兆也不易辨，因此圣人立辞占深入以推理，立象变研究其征兆，使其理得以显现，说明立辞设象是为了认知易理。

《周易说略》卷之七，《系辞上传》第十一章。

《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第十二章。

《周易说略》卷之七，《系辞上传》第十章。

张尔岐解《系辞》“夫《易》彰往而察来 而微显阐幽 开而当名辨物，正言断辞，则备矣”说：“阴阳消息，天道之已然者谓之往，《易》皆有以彰之使不晦。吉凶悔吝 事之未至者谓之来，《易》皆有以察之使前知。人事之显，人以为粗迹也，《易》则明其本于理数而微之。义理之幽，人多日用而不知也，《易》则即人事为之开发以阐之。名各有等，《易》中所言君臣上下之位，穷通得失之分，必各当其名，而名与实称。物各有类，《易》中所言飞潜动植、服食器用之物，因其情状而取以相类，各有所宜。卦爻之下有所言，为是为非，为得为失，皆正其言以示人，而无所回互。卦爻之下有其占，曰吉、曰凶、曰利、曰不利，皆断其辞以告人，而无所依违。凡所以通阴阳之变 而尽事物之常 何一之不备乎！”^①天地间过去发生的事和未来将要发生的事，大都隐藏在事物内部，或渐渐消失，或征兆未显，不易察觉，而《周易》都能加以彰显体察，因其有理。人间的事理也如此，其事可本理数而显其微，其理可以通过人事而阐发。《周易》之所以能做到这一点，是因为其有卦爻辞，它反映了事物与人的往来之迹，人们一看便知，可以根据卦爻辞进退。

《系辞》有“其出入以度 外内使知惧”^②，又明于忧患与故”之语，他加以发明：“辞之所言，皆利用出入之事。其言出入，必以事理当然之度，使人出而在外，入而在内，皆知度不可违，而凛然戒惧 不敢妄为焉。”^③凡遇忧患 更加谆切明告于人 与其所以致忧患之故。”^④卦爻辞所讲都是人们进退出入之事，进退出入要以事理为节度，也即要符合事物之理，这样就能时刻保持戒惧，不与客观

① 《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第六章。

② 《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第八章。

相违，不妄为。遇忧患要知道其原因（道理），总结经验，避免再发生。因象变辞占而知理，可以说是认识由现象进到本质的过程。

对《易》理的体认 他告诫不可墨守成规：“盖以《易》之为道 屡屡而不可执一求也。其为变迁者何如？卦爻之阴阳，一变一动，初无定居，周流于卦中。六爻之虚位，或自上而下，或自下而上而无常；或刚变为柔，或柔变为刚而相易。其刚柔上下，皆不可为一定之则 惟随其变之所趋而已。”^①《易》道（理）没有固定不变的模式，六爻刚柔变动不居，因此不可执一求之，只有根据发展而变化，要趋时顺变。这样才能体现《系辞》所谓易“不可为典要，唯变所适”的宗旨。

二、圣心之易即天命之易

在儒家诸经当中，《易》以讲天道阴阳为其特色 讲天道不是目的，而是援天入人，借天道说人事，这便涉及易道、人道、天道的关系，张尔岐认为它们之间应是统一的。

对于易道与天道的关系，他主张易道本于天道，这是由天地特征决定的，也就是说天道自然，无人参与，纯属客观的，在说明《系辞》“日往则月来”至“屈信相感而利生焉”一段有云：

日往则月来，月往则日来，日月相推而明自生而不息焉。
寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁功已成焉。日月寒暑之往 进极而退 息极而消 机之屈也。日月寒暑之来 退极而进，消极而息，机之伸也。其屈也，所以感来者之伸。其伸也，所以应往者之屈。屈伸相感，而明生岁成之利，已不期生而自

生焉。造化之往来，何莫非自然之理，何待于思虑而后然哉！^①

自然界日月往来幽明相生不息，寒暑往来岁月变化不止，凡此皆为阴阳进退、消息、屈伸等变化的结果，是“不期生而自生”的，无须人为主观的参与，它属于自然而然的过程，体现了天地自然变化的法则。那么天道的本体是什么呢？他发挥《系辞》“是故《易》有太极”一段道：“是故圣人之作《易》也，本以模写阴阳之变，而有阴阳之所以变者，是为太极。无象数之可名，而实象数之所以立也。太极动而生阳，静而生阴，圣人画一奇以象阳，画一偶以象阴，而阴阳之仪形，自此生矣。阴阳有老有少，于是于两画之上，各加一奇一偶，而老阴、老阳、少阴、少阳四者之象，自两仪生矣。阴阳老少，又各有其变化，于是于四象之上，各加一奇一偶，而乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤八者之卦，又自四象生矣。八卦既立，则六十四卦，亦因此相荡而成。”^②把天道的本体归结为太极。作《易》本自然阴阳变化，其变化之所以然者为太极，太极虽无象数之可名，而实为象数之根据，赋予太极必然性之义。太极是本体，其他不过是太极的展开，也就是说自然界的万物万事归根到底皆从太极引出。

他阐释《系辞》“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月”时，把易道看成是对天道的模拟：“广大者莫若天地，而《易》之广大无所不有，无所不包者，则配乎天地。变通莫若四时，而《易》之阴变阳，阳变阴，往来而不穷者，则配乎四时。天有日月，各有攸司，悬象著明者也。”^③《易》根据天地制作，天地广大无边，《易》也

① 《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第五章。

② 《周易说略》卷之七，《系辞上传》第十一章。

③ 《周易说略》卷之七，《系辞上传》第六章。

广大无所不包 天地变化无穷，《易》也变化无穷 总之“易之理 即天之理，君子无往非易，即无往非天”。^① 天理与易理统一。易道与天道一致具体表现为卦爻象辞等均真实地反映天地自然。他认为，圣人“有以见天下之物甚多，皆不离阴阳之变化，于是将天下之赜者，在心上比度，何者是阴，何者是阳，何者是兼阴兼阳，或纯或驳，或进或退，各将他形容，细细体察，乃画成卦以象之所宜。如拟天之形容，是纯阳至健之物，则画为三奇以象之。拟地之形容，是纯阴至顺之物，则画为三偶以象之。以至雷雨水火之类，莫不皆然，是卦乃以象天下之赜也，是故谓之象”。圣人“有以见天下之动虽不一端，要各有至当之理，于是即事以观其理之所聚，求其通达无碍者，以立为经常不易之法。系辞于各爻之下，于爻之循此典礼者，则系之以吉；于爻之悖此典礼者，则系之以凶。是爻辞乃所以效天下之动者 是故谓之爻”。^② 天下事物虽种类繁多，皆离不开阴阳的变化，于是圣人把天下幽深难见的道理，进行比较，画成卦以比拟具体的形象容貌，象征特定事物适宜的意义，又系以爻反映的是天下运动之理，既然易道本于天道，因此他不同意邵雍画前有易之说，对此有以下分析：

首节是从有易之后，追论未有易之前，以见画前之有易也。夫易有乾坤、有贵贱、有刚柔、有吉凶、有变化 此等名物，皆非圣人有意为之也，不过据六合中所有者模写出耳。观夫天以至健而尊，地以至顺而卑，易之所谓乾坤者，先定乎此矣。天地人物之属 有卑者 有高者 布列两间 易中卦爻之次 所

《周易说略》卷之七，《系辞上传》第二章。

② 《周易说略》卷之七，《系辞上传》第八章。

谓上贵下贱者，先位乎此矣。阳动阴静，凡物之稟性于阳者，其动有常；稟性于阴者，其静有常。其动者决由于所性之刚，其静者决由于所性之柔，易之所谓刚柔，已先分判于此矣。事情所向为方，或向于善，或向于恶。向于善则善事连 彙 而至，向于恶则恶事连 彙 而至，是方以类聚也。人有邪正，物有美恶。邪正不同道，美恶不共器，是物以群分也。其聚而分者，为善则吉，为恶则凶，易之所谓吉凶，已先于此而生矣。观日月星辰之属，成象于天，其升沉盈缩，无停机也；山川动植之属，成形于地，其成亏荣枯，无滞迹也。其象与形之消，即阴之所以变；其象与形之息，即阳之所以化。易之所谓蓍策之数，或自阴变而为阳，或自阳化而为阴者，已先于此而见矣。《易》书未作之先，天地原有自然之易如此。^①

“首节”指《系辞》“天尊地卑 乾坤定矣”一节。画前有易出自邵雍关于《易》之起源的观点。他认为“须信画前元有《易》 自从删后更无诗”。^②又说：“一物其来有一身，一身还有一乾坤。能知万物备于我，肯把三才别立根。天向一中分体用，人于心上起经纶。天人焉有两般心，道不虚行只在人。”^③这是说卦爻存在之前已有易之法，先天易学的数学法则出于与天道变化合一的圣人心法，由此把易的起源，归结为存在于意识之中的一种先验模式。张尔岐的解释有所不同，在他看来，画前有易指《周易》一书未出现之前，自然界本身就蕴含着易，此易为自然的易。即所谓“《易》书未作之先，天地原有自然之易如此”，明确肯定《周易》并非出自人为的主

《周易说略》卷之七，《系辞上传》第一章。

② 朱熹：《伊洛渊源录》卷九。

③ 邵雍：《击壤集·观易吟》。

观臆想，而是有其客观基础的，其制作只不过是自然界的反映。正因为如此，《周易》才能作为古人行动的指南。剥去了画前有易的神秘面纱，露出了其自然的外表。

在他看来，易道虽然反映天道，实质是援天人人，依天道来说明人事，因此进一步探讨了天道与人事的关系。他评《系辞》有“范围天地之化而不过 曲成万物而不遗”一段 提出“圣心之易即天命之易”的命题 指出：

至于圣人至命之事 亦无不本于《易》者。夫天地之化 惟一气流布而已 不能无过也。圣人以《易》为之节宜裁制 使之各有定法、有常度 如治历明时以经天 体国经野以纬地 节雨暘之变、适寒燠之宜之类，皆所以范围天地之化而不过也。万物纷纭不齐 多不能自成 圣人以《易》委曲成就之 如于人则各为之养、各为之教而无不得其所，如于物则各遂其生、制其用而无不得其宜，知之甚明，处之咸当，而不至有一物之或遗也。凡天地人物之所以聚散屈伸，循环而不穷者，所谓昼夜之道也。人多执其粗迹，滞于一隅而不能通知。圣人深体乎《易》之理 则动静无端 阴阳合德 上下与天地同流 于昼夜之道莫不灼见其循环之妙，而默契其迭运之机，所谓知天地之化育也。圣人之范围、曲成，通知者如此，其所造直与天命为一。故圣人存主之神，妙万物而无不周，不可以方所求也；圣心流行之易，成万物而无其迹，不可以形体执也。圣尺度之神，即天命之神 圣心之《易》 即天命之易 是所谓至命也。^①

天地变化不过是一阴阳之气的流行而已。对待自然界的发展变

《周易说略》卷之七，《系辞上传》第四章。

化，人应根据易理节宜裁制，规定自然界变化的日月节气，治历明时，以及土地的经纬划分，整个天地自然的变化都纳入人的认知范围内。对于大地物种纷纭不齐，自生自灭，人也根据易理曲尽细密助成万物的生长。教人根据万物各自的本性，合理的生养，因地制宜，而不使其遗漏。天地间的万物聚散屈伸，循环不已，这是昼夜运行变化的法则，圣人体察易理，知动静永无停止，阴阳相互作用，这是循环迭运的原因，自然的化育之功如此。易理就其神奇而言，体万物奥妙而无所不周阔，因此不泥于一方。就其变化来讲，成就万物而不留痕迹，因此不定于一体。圣人之神、圣人之易之所以有如此的功用，在于其与天命相一致，也就是说反映了自然界的发展与变化。他解泰卦《大象》“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”时表述了相同的观点：

然非天地无以开一代之治运，非圣人无一成一代之治功。

元后致泰之道当何如乎？气化之自然者，天地之道也。然浑沦相续不能无过，后则为之治历明时，分疆画野，使之各有限制，而不至于过焉。时势之当然者，天地之宜也。然滞于形气，未免有不及，后则为之顺生养之气以成功，随土地之产以尽利，使之各得成遂，而无有不及焉。后之为此者，以天地能生物而不能使之遂其生，其所以裁成辅相天地者，皆以左右吾民也。^①

天地存在是圣人治功的前提。“天地之道”指气化的自然，由于变化无穷，有不合道之处，圣人制定历法、划分疆界，使之符合道。“天道之宜”为自然时势之当然，其阻滞于形气，也有不合时宜之

处，圣人顺应自然之生养之气，因地制宜，尽量发挥其本性，使万物顺利养长。自然只能生物，但不能使物充分养长，人则根据自然法则，“裁成辅相”，即发挥主观能动性，改造自然来为人服务。对于先后天他解释道：“有夭所未曾显示，而大人创为之，先乎天也。虽先乎天而实合乎天，亦自推行将去而天不违。有夭所已显示，而大人依而为之，遂奉天之时而不失。”^①先天“”后天“”出于乾《文言》“先天而天弗违，后天而奉天时”。天作为客观的存在，有将要发生的现象，也有已经发生的现象，对于将要发生的现象，人要预知，在未发生之前知晓，以便应对。对于已经发生的现象，人要依据其特点，遵循天时。无论是先天还是后天，都要从自然出发，依其客观的变化兴人事。

他论贲卦《彖》“天文”“人文”说：“夫此刚柔交错 即是在天自然之文也。日月之运行，星辰之经纬，无非一刚一柔之相错而已。”“文明而得所止 是即在人之文也。上下、尊卑、内外、彼此之间 灿然有文以相接，实确然循分而各尽。”“卦之刚柔交错即天文，人但观卦之天文，而所以察四时之推迁者，不外此而得之矣。文明以止即人文，人但观卦之人文，而所以化成天下之道，不外此而得之矣。”^②天文与人文关系实际上就是人与自然的关系，这种关系包括两个方面：其一，人观察自然，是为了了解自然规律，以便利用。其二，人反观自身，或者说人类社会，是为了以德来教化天下，达到社会长治。

他虽然主张发挥主观能动性，但又告诫不能妄为，注无妄卦

《周易说略》卷之一，《乾》。

② 《周易说略》卷之三，《贲》。

《大象》“物与无妄 先王以茂对时 育万物”一语说：“先王法此 以善顺天时，养育万物，使万物各遂其生，亦因其所性而不为私。圣人与天德总一无妄之理而已。”^①人当顺应天时，养育万物，使其按自身的特点生长 不以一己之私而加害 这是恪守 无敢妄为 遵循客观规律。他对天人的基本看法是“天之所助者，必其顺而不违者也。人不违天 天亦不违人矣”。^②

三、以《易》穷理尽性

在张尔岐看来，《易》讲天人之学 主张天人合一 其核心是性道合一，性道合一则表现为穷理尽性。他对此作了具体分析：

天地之或幽或明必有其故也，圣人以《易》书阴阳之理，仰观天文而考其昼夜上下之异，俯察地理而辨其南北高深之殊，则知所以幽者自阳而阴也，所以明者自阴而阳也，幽明之故以易而知之矣。人物之有生有死必有其说也，圣人以《易》书阴阳之理，推原人物之始何为而生，反观人物之终何为而死，则知始之所以生者气化之聚，自阴之阳也，终之所以死者气化之尽，自阳之阴也，生死之说以易而知之矣。造化之为鬼为神必有其情状也，圣人以《易》书阴阳之理，而观造化发育之功用，方其始也，阴精阳气妙合而凝而物以之成，及其终也，精气销殒魂渐游散而物以之变。则知精气之聚，神之来而伸也，阴变阳也；游魂之变，鬼之往而屈也，阳变阴也。鬼神之情状，以易而知之矣。夫幽明之故，死生之说，鬼神之情状，皆理之难穷

《周易说略》卷之三，《无妄》。

② 《周易说略》卷之七，《系辞上传》第十二章。

者也，圣人无不利于易而穷之。易道之大，于此可见矣。

人性与天地本一理，性有未尽，便与天地不相似而有违矣。圣人体易理之弥纶天地者于一身，则性无不尽而与天地相似。惟其相似，则吾心之理与在天地之理，浑合无间，何违背之有。何以见其与天地相似而不违也？天地之理，仁智焉尽之。圣人之智，周遍乎万物，于其隐微无不毕照，而即有道以济之，一一处置，使之得所，是智而行之以仁，有真见者，即有实用，则其智不过，而非空虚玄远之智矣。遇事之不可以常法处者，圣人能委曲通变，是旁行也。然不泥于经，亦不畔乎经，是所行者，终是天理人心之不可易，而不至于流荡无归，其旁行者，权行之智也而不流，则守正之仁也。然圣人之知，又不特周物旁行已也。其于天理之当然，乐之而不厌，与命数之适然，知之而不疑，则利害得丧皆不足以动其心，何忧之有？智至不忧，则知日深矣。圣人之仁，又不特道济不流已也，凡人为境所动，而私意未化者，则自利之念多，而爱物之意反薄，圣人随所处而安，虽境遇不齐，只是纯乎天理，而不以一毫私欲杂乎其中，便能物我无间，视人犹己而能爱矣。①

“穷理之事”指《系辞》“仰以观于天文 俯以察于地理 是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，故知鬼神之情状”一段，具体而言从自然角度讨论生死。幽明、死生、鬼神都属于自然现象，有其自然的法则，都必须从客观实际出发，因此属穷理之事。“尽性之事”指《系辞》“与天地相似 故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦

乎仁，故能爱”。他的基本观点是，人性虽出于自然，但受后天的影响，有未尽之处，违背天性。只要穷尽其本性，剥去后天的“杂尘”，理应当与天一致而不相违。建立仁智等道德，非外力，而是靠人的主观努力，因此把它视为尽性之事。

尽性就必须改过迁善，扬善遏恶。他在说明益卦《大象》“君子以见善则迁，有过则改”时写道：“君子观此象而求益，于己之事，见有善也则迁而从之，遇有过也则惩而改之，能迁善则过益寡，能改过则善益纯。”^①人所当求之益是益善，见善而发扬光大，遇不善则悔改，迁善改过，大为有益。又注大有卦《大象》“君子以遏恶扬善，顺天休命”说：“君子当大有之时，而思有以治之，惟遏人之恶使不得行，扬人之善使无不违，刑赏各当其则，以顺上天休美之命焉。盖天之正理本有善而无恶，今于恶者遏之，善者扬之，则合乎天理之本然。”^②大有，即大而富有。此时当思而治之，要制止邪恶，倡扬善行，刑赏合理，顺从天意休美万物性命。天理本善无恶，遏恶扬善符合理之本然。

改过迁善、遏恶扬善，非一劳永逸，而是一个积累的过程。他发挥《系辞》“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身”一段指出：“为善有成名之理，若不积则特片善耳，无可称之实，不足以成名也。恶有取祸之理，若不积则特小过耳，无可杀之罪，不足灭身也。取祸取福，皆系所积如此。可见善虽小而自此积之，即成名之基；恶虽小而自此积之，即灭身之本。奈何小人以小善为无益于名而弗为也，以小恶为无伤于身而弗去也？故其恶积之久，至于彰著而不

《周易说略》卷之四，《益》。

② 《周易说略》卷之二，《大有》。

可掩，其罪至于灭身之大而不可解矣。’^①善有善之理，恶有恶之道。不积累善的德行，是片面的善，不足以成名。不积累小过错，就不会有杀身之祸。福祸的出现在于积累。而人往往不知积累之理，小善对名无益而不积，小恶对人无伤而不去，不重视“成名之基”、“灭身之本”不能成大善，反而恶则足以灭身。

他解升卦《大象》“君子以顺德，积小以高大”说：“君子体之以慎持德。敬以直内，而念念皆慎；义以方外，而事事皆慎。始自一念之善，积而至念念皆善；始自一事之宜，积而至事事皆宜。由下学之功，渐累而上，遂穷神达化，尽性至命，而高不可企，大不可量焉。”^②人体此要谨慎持德。“敬以直内，义以方外”为坤卦《文言》语，内心正直，外物的端方都离不开谨慎。因此既要从思想上不断积累善念，也要从行为上不断积累善行，事事都合适宜。下学而上达，“穷神达化，尽性至命”是靠积累完成的。人有一念之善，“积而至于念念皆善，充实而光辉矣”。^③又注渐卦《大象》“君子以居贤德善俗”说：“以居贤德，则日积月累以至于有成，德以渐而畜也；以善俗，则仁渐义摩以待其自化，俗以渐而善也。”^④贤德的获得，移风易俗，有一个循序渐进的过程。

既然人天性本是善的，其不善是由后天所造成的，因此要改过迁善。改过迁善离不开修养，基于此，张尔岐阐述了修养的重要性，其修养必须内修，即反身修己。他解晋卦《大象》“君子以自昭明德”说：“君子观之，而知吾德本明，不可使之有时而昏也。于是

《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第五章。

② 《周易说略》卷之五，《升》。

③ 《周易说略》卷之八下，《序卦传》上篇。

《周易说略》卷之六，《渐》。

乎格物致知以启其机，诚意、正心、修身以致其实，使吾德之本明者，焕然超出于物欲之表，莫有能蔽之者，亦如日之出乎地上也。^①修养要自修，通过内省的方式昭明其德。在评论复卦初九爻辞“不远复 无祇悔 元吉”及《小象》“不远之复 以修身也”时，他认为复卦“初九，一阳复生于下，复之主也。又居事初，是人心一念之失，未至离道之远即复于善，而不至于有悔。如此则天理日纯，圣域忧入，大善而吉之道也。”“失不远而即复，所以修吾身也。人能知其不善速改以从善，修身之道，岂有他哉！”^②此卦下震上坤，初九一阳居五阴之下，因此说“生于下”，象征着居事之初始。人心本善，由于受后天习染，有一念之失，此时离道不远，马上复归于善，不会后悔，为大善而吉利之道。有失不远立即回复，在于能反身修己，修身之道在于知错速改。他意识到反身修己会碰到许多困难，注蹇卦《大象》“君子以反身修德”说明：“君子观此象 知行有不得，是吾身之蹇也。惟反求诸身，自修其德，则在邦必达，在家必达，而蹇可济矣。”^③蹇卦为艰难。人体此象，知与行有所不到，是自身的艰难。要克服这种艰难，必须反求之于自身，克己内修其德行，才能通达。反身修己，应内外兼修，身心统一。他对颐卦辞、《象》、《大象》有以下阐述：

盖人之所养有二，一则养德，一则养身。当观所以养德者，果能寡欲以养心，集义以养气，不以异端乱正学，不以曲学害大道，则得其正矣。当自求其所以为口实以养者，果能穷不为苟得，达不为幸获，不以饥渴害其心，不以嗜欲汨其性，则得

《周易说略》卷之四，《晋》。

② 《周易说略》卷之三，《复》。

《周易说略》卷之四，《蹇》。

其正矣。得正如此，乃得吉也。……卦辞云“颐贞吉”者，言人之养，必能顺天之理，循物之则而得其正，则吉也。云“观颐”者，言人之养，一在养德，当观其所养，果在道德仁义而为正者乎？抑在异端曲学而为不正者乎？故云观颐也。云“自求口实”者，言人之养，一在养身，当观其自养者，果合乎义理而为正者乎？抑徇乎私欲而为不正者乎？故云自求口实也。……

山下有雷，元气鼓动，万物得养，故为颐养之象。君子观此象以自养，以为养德者，不止在言语也，而莫切于言语，故慎颐之所出而不敢妄发。养身者，不止在饮食也，而莫切于饮食，故节颐之所入而不敢滥进。君子于养之道，为得其要矣。^①

颐卦下震上艮，下震为雷，上艮为山，山下有雷，万物得养之象，观此象主要在人自养。人自养有二义，其一养德，养德要寡欲养心，集义养气，不以异端曲学乱正学，害大道。“观颐”主要指养德，养德既培养仁义等道德，也注重言语，谨慎而不敢妄发，使其得正。其二养身，注重用正道获得饮食，既不要过于节制，也不要过于奢侈，这样有害于心性，只有中正才是吉道。“自求口实”指养身，修养自身也要符合理而得其正，谋求私欲，便不得其正，“自求”用正道谋得，养身饮食，节制勿多进。“颐贞吉”说明人的修养要遵从自然法则，这样才能得其正，可获吉祥。

他还提出了具体的修己措施。要虚其心，其解咸卦《大象》“君子以虚受人”说：“君子体之，知人之心，一为私意所蔽而不能虚，则先人者为主，而感应之机窒矣。虽有至者，亦捍拒而不能受，故虚

其心，使中无私主以受人之感焉，则无感不通而物来顺应。^①“虚”指无私心杂念，人心一有私心杂念，以先人为主，便不能作出客观判断。因此要虚其心，心中无私念主宰，彼此才能相互感通。要惩忿窒欲 注损卦《大象》“君子以惩忿窒欲”说：“君子体损之义 知吾身之当损者，莫如忿与欲。故于忿则惩之，戒其过而使之中节；于欲则窒之，防于微而使之不流。二者既损，而自无不修矣。”^②损为减损。要损自身的忿怒与情欲。惩忿是戒其过度，使其恰当。窒欲是防微杜渐，使其不泛滥，从而达到自修的目的。要节止。他解艮卦《彖》及《大象》有云：“卦名为艮者 止之义也。所谓止者，一依乎理而已。时而当止则止，止固止也；时而当行则行，行亦止也。行止惟时，则一动一静，皆不失其当动、当静之时。顺乎义理之公，绝乎私欲之累，其道不光明乎？”^③艮为抑止之义。抑止要符合理，理也是时机，时机该抑止就抑止，该行应当行。动静不失其时，趋时就是符合理。若“沉酣于势利而不知止者也。终身尽力于外物，甚可惜也”。因此，“不如移其贪求无已之心，转而进德也”。^④又“圣人知人欲之无穷也，而节之以制度，使费用有一定之经，则不滥用而伤财，因以不过取而害民矣”。^⑤此为对节卦《彖》“节以制度，不伤财 不害民”的解释。

张尔岐一生不务名利，甘心淡泊，期于自守，十分欣慕乾《文言》对“龙德”的解释 所谓潜龙：

盖言其有神明不测之德而隐者也。夫君子生衰浊之世，

《周易说略》卷之四，《咸》。

② 《周易说略》卷之四，《损》。

③ 《周易说略》卷之五，《艮》。

《周易说略》卷之五，《升》。

《周易说略》卷之六，《节》。

而不为世所易以变其守，虽怀才抱德，而不事表暴以求成名。不易乎世而遁世，宜之于闷也，君子独恬然忘之而无闷；不成乎名而不见是于人，更易至于闷也，君子亦恬然忘之而无闷。苟其道与时遇而可乐也，则出而行之；当其道与时忤而可忧也，则去而违之。用舍无与于己，行藏安于所遇，其所操持确乎不可拔者，则真所谓潜龙也。^①

潜龙为有神明不测之德，隐而未见，其象征君子处衰世不改变自己的操行，有才德而不暴显求成名。不与衰世同流合污而逃世，不成名不为世人称许，易产生苦闷，而君子不然，恬淡洒脱而不感到苦闷。追求与时机相遇称心，则付诸实施，与时相抵触，则绝不委屈。是否济世不取决于自己，而是安于境遇，具有坚定不可动摇的意志才称得上真潜龙。其注大过卦《大象》“君子以独立不惧 遁世无闷”云“君子‘独立于众人之中 而守其至正 虽为流俗之所不与，而未尝惧；至于举世不合而遁世，则亦怡然自得，而未尝有所闷也’”。^②大过为大为过甚。此处应指处衰世，不与流俗同流合污，守正不畏惧。举世不合而逃世，但不苦闷，怡然自得。又解蛊上九爻辞上及《小象》“不事王侯 高尚其事”；“不事王侯 志可则也”认为“上九阳刚居上 在事之外”，其象为有贤德而不任事之人 不肯屈节以事王侯，但自尊德乐义，高尚其治身之事而已”。上九之不事王侯“直能以道自守不累于俗 其所存之志 可为士君子守身之则也”。^③

他认为 同人卦上九“同人于郊 无悔”其《小象》“同人于郊，

《周易说略》卷之一，《乾》。

② 《周易说略》卷之三，《大过》。

《周易说略》卷之二，《蛊》。

志未得也”，与自己的处境有相似之处：“上九居外无应，是孤介独立之士。荒僻自守，物莫与同者，故为同人于郊之象。既无所同，则虽无同人之益，亦无同人之累。二之吝，三、四、五之争，皆无之矣，故无悔。”君子本以大同为志，今同人于郊，虽无可悔，然于大同之志，为未得也。”^①此爻甚似蒿庵。’^②同人卦下离上乾，上九与九三无应，独孤居于其上，象征着居荒之地能自守，只能与物和同。不与人同，没有和同之益与累，无六二憾惜，也无九三、九四、九五的争斗，因此没有悔恨。这是一种超脱世俗的心态。人应以天下大同为意志，现在和同于荒远的郊外，是同人道穷之时，虽然无所悔恨，但未得大同之志。明清之际，社会处于大动荡之中，无大同可言，在这种条件下只有自守。蒿庵即张尔岐，他借解此爻写状自己的遗民心态。

四、确立仁义礼诸德

反身修己的目的是确立基本的行为准则，由此出发，张尔岐的思路从人的内心世界转到人的日用伦常方面，探讨了如何确立人们道德行为模式问题。他之所以关心这个问题，与明清之际的社会动乱，道德失范有关。

他发挥乾《文言》“君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事”写道：“惟君子能无一念不仁，无一事不仁，与仁浑合无间，而以仁为体，则无一物不在覆育之下，而足以长人矣。君子事无不善，善无不全，嘉美乎事物之会，凡纲常伦纪以至动静语默，无不尽美，于吾性本然之体，无不合矣。天下之物各有

定分，君子以物付物，使之各得其所，则义之裁制，截然而不可犯者，皆适得人情之安而无所乖矣。天下之事，本有正理，君子知之甚明，而守之甚固，则经权常变，但出吾心之所灼见预定者以应之，而事皆依之以立矣。^①君子无一念不仁，无一事不仁，仁装于心中，以仁为体，可以当众人尊长（仁）。君子之善周全，聚合美好事物，日用伦常尽善尽美（礼）与人性体（本善）无所不合。天下事物各有其特点，君子对物，因地适宜（义），尽其自然之情，对人也如此，使其情得以发抒，无所乖离。天下之事皆有其正理，君子持守正固（贞），把握权变，其事业由此而立。强调仁义礼贞诸德的价值。对此，他分别加以讨论。

对于义，他认为“君子之取舍，决于义而已”。^②又说明困卦《大象》“致命”、“遂志”云：“君子之处困，惟视乎义之当然。义所当为，在所必为；义所当守，在所必守。委致其命而有以遂吾欲成之志，志遂而生，幸也！志遂而死，亦所安也。此其困而亨之道也。”^③君子处困之时，以义为归，保持自己操守。置生死于度外，唯以所追求的目标为最高。于利，他注无妄卦六二爻辞“无耕获，不菑畲，则利有攸往”云：“六二柔顺中正，但因时顺理而为所当为，至于利害得失之间，全付之度外，而无所作为于前，无所冀望于后，有不耕亦不获、不菑亦不畲之象。占者能不谋利、不计功如此，则何人不可处，何地不可居，何事不可为？随所往而皆利矣。”^④此卦下体为震，六二阴爻柔顺，有中正之德，其所为顺从理，不计较得失

① 《周易说略》卷之一，《乾》。

② 《周易说略》卷之三，《贞》。

③ 《周易说略》卷之五，《困》。

④ 《周易说略》卷之三，《无妄》。

利害，只注重当下，有不耕耘，不图收获之象。占筮若能不谋利，不计功，则反而能更好地居处行事，以理行事，顺其自然。他还进一步讨论了义命的关系问题，写道：

人道之当然而不可违者，义者；天道之本然而不可争者，命也。^①

贫富、贵贱、得失、死生之有所制而不可强也。君子与小人一也。命不可知，君子常以义知命矣。凡义所不可即以为命所不有也。故进而不得于命者，退而犹不失吾义也。小人以智力知命矣。力不能争，则智邀之。知力无可施，而后谓之命也。君子以义安命，故其心常泰；小人以智力争命，故其心多怨。^②

众人之于命，亦有时安之矣，大约皆知其无可奈何而后安之者也。圣人之于命，安之矣，实不以命为准也，而以义为准。故虽力有可争，势有可图，而退然处之，曰：义之所不可也。义所不可，斯曰命矣。……圣贤之于命，一于义者也。安义斯安命矣。众人之于命，不必一于义也。而命皆有以制之，制之至无可奈何，而后安之。故圣贤之与众人，安命同也，而安之者不同也。^③

义属人，命属天，义是人道之当然，故不可违，命是天道之本然，故不可争。人应以义来知命，以义安命，因此方能保持良好的心境，否则只能招致烦恼。人应自觉地以义安命，以义为其行为的准绳，安义就是安命，他主张以义为基轴，强调义命的统一。

① 《蒿庵闲话》卷二第199条。

② 《蒿庵闲话》卷二第200条。

③ 《蒿庵闲话》卷二第201条。

对于礼 他认为“人有以礼相接 则尊卑亲疏 各得其分而安矣”。^①“凡非礼之事不肯践诸身，是能自胜其人欲之私矣。”^②他解履《大象》“君子以辨上下 定民志”说：“君子观履之象以辨上下之等，使爵位禄享各有定分，而不可以僭逾，所以定众人之志；使尊卑厚薄各安其分 而不敢有妄求也。”^③观履卦之象，意在辨明上下等级，别尊卑厚薄，使不同的人各守其特定的位置，无所僭越。然而他所倡导的礼，以俭为特色，“礼奢宁俭，有以奢而穷者，未有以俭而败者”。^④对于贞（正）他说：“一家之中，内外、尊卑各得其道，而家道已正。天下者，家之推也，既已正家，则风化有原，而天下可自此而定矣。”^⑤君子体恒之义 其立身也，一于大中至正之道 而不变易其方所焉。^⑥君子立身遵循恒久之义，立大中正之道，持之以恒，不为所变。

这也涉及诚信。在他看来，中虚、中实 不是两事；只是一个诚信。就其无私而言便是虚，就其无妄而言便是实”。^⑦人与人交往尤其要信：“人之所助，必其信而不妄者也。我以信孚乎人，人亦以信孚乎我矣。”^⑧所谓取信要出于真心，以真心换真心，达到相互信任。解咸九四爻辞“贞吉 悔亡。憧憧往来 朋从尔思”说：“人心之为感也，若能于应事接物之间，一视乎理之当然；爱憎取舍，一以至公而无私，且确乎其如是而不可移，正而固如此，则虽不期于得

① 《周易说略》卷之八下，《序卦传》上篇。

《周易说略》卷之四，《大壮》。

《周易说略》卷之二，《履》。

《周易说略》卷之三，《贲》。

《周易说略》卷之四，《家人》。

⑤ 《周易说略》卷之四，《恒》。

⑦ 《周易说略》卷之六，《中孚》。

⑧ 《周易说略》卷之七，《系辞上传》第十二章。

人之从也，而信从者众矣，何吉之不获，而悔之不亡乎！不然，而憧憧然以往来，方一心以为感也，而又一心以求应；一心以为应也，而又一心以为感。失其廓然大公之正而著意以感物，所感者能几何乎？惟其朋比之人，乃从尔之所思而已。^①人心相感，在人际关系上应以理为准，爱憎分明，以大公无私为准，取信于人，人必归之，吉祥而无悔恨。他主张，“凡人之相比，必中心诚信而不欺，则于比之道不失而无咎矣”。^②比非朋比，结党营私，而是彼此真诚守信，不欺骗，才无所咎害。感应或交往要真心实意，“犹且闲邪以存其诚，恐其发于言行者，犹有不信不谨也”。^③

对君子，因其位高，要有谦德。他发挥谦卦云：“君子观此象，知人之处世不可自高而卑人也，故有持平之心焉。凡人多见在己者多而自恃甚高，在人者寡而视之甚卑，是以处物多不得其平。君子则损抑己之多，增益人之寡，称量物之所宜，而施于交际者，使适得其平焉。”又“爻所谓谦谦君子者言其能以卑逊自养其心故不骄不亢”。劳谦之君子“功高天下而不自以为功。盛德之至，尤人所难，诚万民之所尊服也”。^④“益”、“寡”、“称”、“物”源于《大象》“裒多益寡 称物平施”。“谦谦君子”为初六爻辞，“劳谦君子”为九三《小象》。君主体谦卦之义，知人处世不应自我清高，要有持平之心。损抑自己的多余，来增补他人的不足，才能权衡各种事物，公平地施予，这就是谦虚。有功劳而不骄傲，自我夸耀，虚己待人，一定会迎得臣民的尊敬。人若“勤于事而不自矜伐，事既成有利于人

① 《周易说略》卷之四，《咸》。

② 《周易说略》卷之一，《比》。

③ 《周易说略》卷之一，《乾》。

④ 《周易说略》卷之二，《谦》。

而不以德自居者 其器量宏大深邃 是厚之至也”。^①

张尔岐主张道德的确立，非空洞的说教，“必以力行实践为先”。^②他认为，言与行之间的关系相辅相成，相互促进，说明坤《文言》“直其正也 方其义也。君子敬以直内 义以方外 敬义立而德不孤”指出“君子当主敬以直其内 以不失吾本然之正。守义以方其外，使协乎本然之义。能直内而不能方外，能方外而不能直内，皆孤也。敬义并立，则内外交养。不偏于一善而德不孤，不期大而大矣。”^③主恭敬使内心正直，不失人天然之正，持守行为适宜使外物端方，符合自然之义。内心的正直与外物的端方应是统一的 内心的恭敬与外在的行为相辅相成 交相互养 不可偏颇 使美德遍布而不孤立。其对大畜《象》“刚健笃实辉光 日新其德”注云：“卦名为大畜者，以内卦为乾，是内之存主刚健而不屈于物欲。外卦为艮，是外之践履笃实而不浮华，有光辉之不可掩。由是内外交养互发 理之得乎己者 日进而不已 而德为天下之至德矣。”^④

要恒久日新。他注《系辞》“精义入神 以致用也。利用安身，以崇德也”说：“学者精察事物之理 而细微委曲 无不剖析 至于妙不容言之境，此用心于内也，以此出而应事，则见理既真，万事到前 迎刃而解 而处之各当 非即所谓致用乎 学者出而应用 事事合宜，至于随其身之所处而皆安，此所利在外也。然躬行既顺，则其心之所得益深，所造益远，而日进于高明矣，非所以崇德乎？”其运思 精察事物之理 细微剖析 无所不至 所获真理 解决问题，

《周易说略》卷之七，《系辞上传》第八章。

② 《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第七章。

③ 《周易说略》卷之一，《坤》。

④ 《周易说略》卷之三，《大畜》。

⑤ 《周易说略》卷之七，《系辞下传》第五章。

期以致用。出而应用，则每事合乎适宜，其身所处皆安。践履顺，心得益深，所造益远，说明运思与躬行相互促进，日趋进步，为的是完美己德。解家人《大象》“君子以言有物而行有恒”说：“君子思所以正其家，则不徒求之家也，而先修其身。一言也必有其物，而非虚诞无稽之言；一行也必有其恒，而非游移不常之行。”^①正家道应从修身开始，修身言之有物，非虚言，行动也要有恒久，非短时行为。因此就要不断反复。又注坎《大象》曰“习坎”云：“君子观此象，取其重习之意。以之治己，则常其德行，日新又新而不厌；以治人，则习其教事，朝厉夕飭而不倦。以为德行必习而后纯，教事必习而后安也。”^②习为重习，人要体重习之意，治己保持其德行，日新月异而不满足。治人反复习练政教之事，终日乾乾而不倦怠。

还需要积累。张氏于此有云：“其进德修业者如何？忠焉而自尽，信焉而以实。主乎忠者，无一念之不诚，自能渐渐充满，日新不已，是即所以进德也。修辞立其诚，行顾其言，使言不妄发，则事皆可成，终身循之，常而不厌，是即所以居业也。人之所以不能进德者，以其不曾有进德之实心耳。君子知德之如何为至，而其心必欲至之，便可与剖析义理之几微，而德日进矣。人之所以不能修业者，以其不曾有修业之实功耳。君子知业之如何为终，而用力以终之，则事物当然之义，皆与我相安，可以存之而无失，而业可居矣。”^③进德修业、“忠信”、“修辞立其诚”、“居业”皆为乾《文言》语。自尽其忠，实而信，忠要从一念之诚做起，日积月累，不断发展，才能增进美德。说到做到，言行要一致，这样事才能成，始终遵循，

《周易说略》卷之四，《家人》。

② 《周易说略》卷之三，《坎》。

《周易说略》卷之一，《乾》。

此为积蓄功业。人不能增进美德，在于无真实之心。君子要懂得如何能达到德，心要向往德，自我剖析，使德每天都在进步。

他解大畜《大象》“君子以多识前言往行 以畜其德”道：“君子观此象以大其蕴畜，多识前古圣贤之言与行，而察言以求其心，考迹以观其用，于以畜成其德焉。盖德虽具于吾心，而实大备于古人之言行。古人之言行，即其德之散见者也。吾识而得之，则万理会于一心，而一心统乎万理，德之量于是而全，斯其为大畜也已。”^①畜德就要多多认识先圣贤的言行，考察其言语事迹，知晓其思想与实践，用来丰富自己的德行。这是重视历史的经验，说明道德的培养，除自修等实践外，离不开先辈们积累下来的精神财富，因此必须充分利用这些已成的经验，把它们都继承下来，集众德于一身，丰富自己的道德品质。

道德修养也离不开知识。他解乾《文言》“君子学以聚之 问以辨之，宽以居之，仁以行之”写道：“君子以天下之理，散于事物之间，或在方策之上，非一端也，则广搜博览以聚之。然所聚之理，有精粗本末焉，有是非得失焉，不易明也，则访师质友以辨之。至于是非得失、精粗本末既了然于心，则复宽拓其心胸以容受之，使众理之蓄于吾心者，渊涵海纳而不知其涯际也。至于事物之来，其所以措置之者，又皆大公而无私，至当而不易，此自修之全功也。”^②天下之理散见于事物与方策之中，必须加以搜集聚合在一起。所聚集之理精粗本末不一，是非得失相左，不易判明，因此必须求访师友加以分辨，然后也要以宽厚之心加以对待，这样才能有汇纳众

^①《周易说略》卷之三，《大畜》。

^②《周易说略》卷之一，《乾》。

流、吞吐百川的气魄。如此对待事物才大公无私。此为自我修养的基本功夫。其仁义道德是以广求知识为前提的。

道德的言与行均要符合理。他注蒙卦《大象》“果行育德”说：“君子知蒙之不可不养也，果其行焉，凡理之体于身者，勇往直前，不敢以怠心乘之，育其德焉，凡理之得于心者，优游厌饫，不敢以躁心乘之。”^①君子知晓蒙稚不可不培养，应果断实施。“理之体于身”、“理之得于心”说明，培育道德与果断行动都应从理出发，以理为标准。

五、国之久存长治之道

张尔岐作为明遗，虽隐居乡间而不仕清廷，但有自己的国家久存长治之道，表现了他对政治的关注及经世的用心。

在古代政体中，君王是政治的中心，但张尔岐认为，君主治国离不开大臣，因为“天下至大，一人不得而亲之也，乃建立公侯伯子男之万国使为诸侯，制为巡狩述职、朝聘往来之礼以亲之，则下情可以上达，君恩可以下究，不有以比天下而无间乎！”^②天下太大，君主一人无法治理，因此必须任用诸侯分层治之，为了防止各自独立，又要以礼制等加以规范，使君臣之间相互依存，此为对比卦《大象》“先天以建万国，亲诸侯”的解释。下面他进一步分析了君臣之间的关系，评论临卦六五爻辞“知临，大君之宜，吉”和鼎卦九四爻辞“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶”时说：

不自用而任天下之贤以治天下之事，善积其聪明而不蔽

《周易说略》卷之二，《蒙》。

② 《周易说略》卷之一，《比》。

于私小，是有明哲之德以临天下者也。诚得人君执要之体，而为大君之所宜矣。将见贤才辅而众化理，教不必自己出，养不必自己施，而天下已治。^①

九四居大臣之位，任天下之重者也。而下应初六之阴，任用小人 与之共事 则必不胜任而致败 犹鼎折其足 覆公家之餗 其形沾濡而渥然也。夫为大臣 当重任 而所用非人 至于覆败如此，其凶可知矣。……夫君之用大臣，与大臣之见用于君，其始未尝不以康庶事，宁兆民相期也。今为大臣者，误用小 人，致败国事如此。^②

临卦六五为君位，阴居阳为柔，君临天下，不刚愎自用，而是多能听取臣下意见，任贤与能，充分发挥他们的作用，辅助治理国家，达到天下大治。蒙卦亦如此，六五“柔中居尊，下应九二，蒙之纯一而不杂者也，有虚己之诚而无自用之失，则贤者得以尽其启沃之力，德性以明，治功以成而吉矣”。^③此卦义为稚纯，没有杂念，六五居君位能与九二有应，以己之虚心、诚心，换取贤者之心，众贤定能尽力，明德然后事功成。相反，如鼎卦九四阳刚居大臣之位，辅佐任重，但与初六小人有应，与之共事凶险，如鼎器足断折，倾覆王公的美食 沾衣龋龋，此喻朝纲衰败。臣应辅助君王，以民生为事，若误用小 人，国家将导致灭亡。

他还从不同角度进一步讨论君臣关系。君臣要名实相符合。评论离卦《彖》“重明以丽乎正 乃化成天下”谓：“为君臣必皆有明德以丽乎君臣之正位，则以正朝廷者正万民，可以化天下而成大正

① 《周易说略》卷之二，《临》

② 《周易说略》卷之五，《鼎》。

③ 《周易说略》卷之一，《蒙》。

之风俗矣。’^①如君臣之德都应符合其位 以此规正朝廷 万民 天下的风俗也必然归于公正。又说：“必反其不正以归于正而能贞，则正一身以正朝廷，正朝廷以正天下，治化可兴而得吉。”^②治化要正，首先要正身，端正“则无私，中则不倚，是王德克备而有纯王之心者”。^③

君臣要互信。他解中孚《彖》云：“中孚 柔在内而刚得中 说而巽 孚乃化邦也”云：“以卦德言，下说以应乎上，下之孚上也；止巽以顺乎下，上之孚下也。上下交孚如是，乃可以化及万邦，而无不相孚也。”“下说从乎上，是其信上而不疑也。上巽顺乎下，苟非真心实意爱其臣民，何能所施皆当而不至违拂其心，即其巽顺，便见上之实心在下也。”^④此卦下兑上巽，依卦德言，兑为说（悦），臣民情系于君，对君深信不疑，君也顺乎臣民之义，真心爱其臣，君臣民相互信孚，以真心换真心，所实施诸措施，必定符合民意，天下太平。君臣应沟通。他认为，君臣“上下之情交，而兴道致治之志无不同也”。^⑤反之，“上之意不孚于下，下之情不达于上，上下乖离，不相维系 虽有邦若无邦也”。^⑥君臣相互诚信、沟通 才有凝聚力。萃“聚之义也。以卦德言之，为顺以说，下顺以从上，而上和以御下，君民之情聚也。以卦体言之，九五刚中，而六二应之，君推诚于臣 而臣效忠于君 君臣之情聚也”。^⑦萃卦下坤顺，上兑和悦。九

① 《周易说略》卷之三，《离》。

② 《周易说略》卷之五，《升》。

③ 《周易说略》卷之一，《比》。

《周易说略》卷之六，《中孚》。

《周易说略》卷之二，《泰》。

⑤ 《周易说略》卷之二，《否》。

⑦ 《周易说略》卷之五，《萃》。

五为君 六二为臣 上下有应 君臣相聚。相聚才有亲合力 对社会稳定意义重大。

君臣团结一致，才能共济艰险。他认为，蹇卦“六二柔顺中正，精忠尽节之臣也。正应在上而在险中，大君在难也。以是臣遇是事，不避万死一生之难以求济之，是王臣之蹇而又蹇者也。其蹇而又蹇，凡以济君之难而已，初非以其身之故也。臣节至此，良可嘉矣”。九五君位“而在险中 其蹇乃国家安危 宗社存亡所系 天下之蹇也。然以其居尊位而有刚健中正之德，足以致天下之贤俊，必有同心同德之朋来助之者，将见智者效谋，勇者效力，而蹇之济不难矣”。九五之大蹇而得朋来者 以其有中正之节著于天下 足以感激贤才之心，而使之来助也”。^① 此卦下艮上坎，艮为山，坎为水 有双重艰难之义。六二爻辞为“王臣蹇蹇 匪躬之故”。九五爻辞为“大蹇朋来”。其《小象》为“大蹇朋来 以中节也”。六二阴柔居正位，为“精忠尽节”之臣，上与九五处险之君有应。君遇艰难，臣应当万死不辞 赴难救君 济君艰难 并非出于私心 而是履行臣子的职责，值得称赞。九五为君位，虽处险境，但有刚健中正之德，天下共知 足能感动天下俊彦 使之来归服 并同心同德辅助 出谋划策，共济艰险。

张尔岐生当忧患之秋，明清之际的历史剧变，以及家庭个人的变故 使他十分关注国家的兴亡、社会的治乱等问题 借解《易》阐释了自己的主张。他分析了国家的兴亡治乱的原因，告诫人们说：

凡人举事，必度彼度己，如欲有所作为以图功，必度吾力之所能而后为之，若其事本不易为，而强用其力以至于困，便

① 《周易说略》卷之四《蹇》。

是非所困而困焉，必貽讥于人而名辱。如欲有所凭藉以图安，必度其人之可依而后依之，若其人本不足据而妄欲据之，便是非所据而据焉，必取祸败而身危。^①

人做事要知己知彼，建功立业，要根据自己的能力，不顾客观情况，单凭主观能力所为，便会置于困境之中。要图安定，必须看人是否可以依靠，如果不考虑这一点，单凭主观想象，妄加依靠，会有祸殃，主观妄为必然导致身败名裂。《系辞》所谓“非所困而困焉，名必辱 非所据而据焉 身必危”正是此义。他又注《系辞》“德薄而位尊 知小而谋大 力小而任重 鲜不及矣”指出：“凡人居位以德，谋事以智，任事以力，必相称而后无患。若其德本薄也，而居之位则尊；智本小也，而谋天下国家之大；力本小也，而任安危休戚之重，鲜有不及于祸败者矣。”^②人要使德与位、智与谋事、力与任事相结合，相称才能无患。若不相称，明不符实，必然产生祸患。

他着重探讨了如何避免祸乱，一言以蔽之，就是要居安思危。其具体措施是谨慎。《系辞》中“危者使平 易者使倾”是指：“所言以危居心者，必因其战惧而使之平安；以易居心者，必因其安肆而使之倾覆。此危平易倾之道，甚大而无不该。凡百有事，平者必出于危，倾者必出于易，未有能废之者。欲何为哉？不过使人惧于始，惧于终，终始一于惧，而不敢少有漫易之心。所言危者，固欲人惧以承之，所言易者，亦欲人惧以改之。”^③卦爻辞危言，则使人有戒惧谨慎之心，这反而转危为安。相反，卦爻辞平易，使人心松弛，将会导致倾覆，任何事情都如此。社会平安的获得必然与时刻有

① 《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第五章。

② 同上。

③ 《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第十一章。

危机感有关，社会倾覆也与平时漫易有关。因此，人必须时刻保持一种戒惧之心，不敢稍有放松。对于乾卦九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”他深有体会：“九三 重刚不中 过刚之资也。居下之上，又履具瞻之位，而当忧患之冲，其位又危，本当儆戒者也。其性体刚健，又有能儆戒之象，故周公本其象以戒占者曰：君子当此位，惟终日自强不息，乾而又乾，不敢少有惰弛，至于日夕，犹惕若恐惧而不懈，则其所行必皆以道，而无苟且恣肆之失，虽居危厉之地 亦得无咎矣。”^①九三阳爻刚正，但不居中，处下卦之上，有危险。此时应自强不息，朝夕保持谨慎戒惧之心，不敢稍有惰弛、松懈之念，只有这样才能处危不乱，化险为吉，无所咎害。他注《系辞》“是故君子安而不忘危 存而不忘亡 治而不忘乱 是以身安而国家可保也”写道：

凡恃其安者未必安，惟其心常若危者，则安其位之道也。

恃其存者未必存，惟其心常若亡者，则保其存之道也。恃其治者未必治，惟其心常若乱者，则有其治之道也，是故君子位虽安矣，常思天位难享而不忘危；国虽存矣，常思社稷难保而不忘亡；政已治矣，常思万机难理而不忘乱。其所以求安图治保存者，日慎一日，是以身安其位，而国家久存常治而可保也。^②说明存与亡、安与危不能截然分离，它们彼此联系，并在一定条件下相互转化。因此，存亡安危之道应常存于心，尤其是在承平之时“虽有圣人 不能使无忧患”，^③要居安思危，同时也要知晓变化之理，把握变化之机，时时保持谨慎之心，才可长治久安。

《周易说略》卷之一，《乾》。

《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第五章。

③ 《蒿庵闲话》卷二第 141 条。

国家的兴衰有其历史必然性，但不是可以避免的，防微杜渐也是措施之一。他解既济卦《大象》“以思患而预防之”意识到这一点，君子“知盛极而衰，理数之自然，故于此即思将来之患而预防之，使之有盛而无衰。盖一治一乱，虽天运之常，圣贤自能防微杜渐，维持于不败也”。^① 知晓治乱兴衰为社会发展的客观必然性，“夫盛衰循环，理所必然”。^② 就必须提早加以预防，防微杜渐，才能国泰民安。要知晓“乱不生于乱而生于治。当萃之时，人聚物多，则争所由起，不有以防之可乎？故修治戎器以戒备不虞，而萃可以常保矣”。^③ “修治戎器，以戒备不虞”源于萃《大象》语“因乱生于治，因此当聚众易引起争斗之时，应及早防备，如同修治兵器，戒备因群聚而生的不测变乱。

张尔岐疏解大畜六四爻辞“童牛之牯，元吉”和六五爻辞“豶豕之牙，吉”说：“当其微而早畜之，所谓禁恶于未发之时，犹童牛而即加牯，以制其抵触之性也。如是则我无禁制之劳，彼无捍格之患。”“知天下之恶不可以力制也，于是察其机，持其要，塞其本原，故不假刑法严峻而恶自止，若豶豕之牙然。夫二刚躁之物，其猛利在牙，强制之不能也，惟豶去其势，则牙虽存而刚躁自止。”^④ 六四为无角小牛头上加木牯，六五割去猪的尖牙，都是预防其伤人。对于人事也应当防微杜渐，发现其危兆时，就应该加以制止，从源头上阻塞，如不及时加以防范制止，等到事态扩大后就很难有所作为，后患必将无穷。

^① 《周易说略》卷之六，《既济》。

^② 《周易说略》卷之三，《离》。

^③ 《周易说略》卷之五，《萃》。

^④ 《周易说略》卷之三，《大畜》。

他对坤卦加以评述：“一阴始生于下 其端甚微而其势必盛 故其象为方履乎霜知坚冰之将至。如小人之初进，若不足为患，其后必至滋蔓披猖 流毒无穷。君子当早见预图之也。”“而曰履霜坚冰，以其为阴之始凝也。若不早为之备而因循渐积，其势则必至于坚冰之盛矣，君子可不制之于其微哉！”“以其能慎，故不害也。慎于为则无败事，慎于出则不辱身也。”“天下事未有不由渐积而成者。自人家道之兴衰言之，积善之家，不特身受其福也，必有余庆及其子孙；积不善之家，不特身受其祸也，必有余殃及其子孙，此常理也。又以变故之大者言之，臣弑其君、子弑其父，亦非一朝一夕之故，盖其所由来者有渐，亦莫不由积而成也。若为君父者，当其初萌之时而早辨之，则不至有弑逆之祸矣。惟其辨之不早，至于时势既成，然后起而裁之，则祸立至矣。”①坤卦初六一阴居最下，象征着阴暗势力开始凝结，要知其势虽微而必渐盛，如同踏霜就知道结冰之日即将到来。君子效法此，要及早防备。又要学六四那样谨慎行事，既不败事，也不辱身。《文言》讲天下之事都在渐积，由积累而成。国家的兴衰也如此，臣子反对君父，非一朝一夕能成，主要在于逐渐积累，如果提早察觉，消灭在萌芽状态，便无所后患。若不提前察觉，等到东窗事发，为时晚矣。又引史加以说明：“秦世以诛刑立威，及其既衰，生一胡亥，杀扶苏，夷灭诸公子；又生一赵高，杀胡亥；生一子婴，杀赵高；又生一项羽，杀子婴；而秦无遗种矣。展转相杀，皆襄公以来严惨之习渐积而致然也。”②

他从维护君主体制出发 讨论如何治理民众的问题 注《系辞》

《周易说略》卷之一，《坤》。

② 《蒿庵闲话》卷二 第 293 条。

“圣人之大宝曰位 何以守位曰仁 何以聚人曰财 理财正辞禁民为非曰义”谓：

盖圣人以参赞为心，苟不得位，则无以成裁成辅相之功也，是位乃圣人之大宝。夫是位也，何以守之？则曰仁。民为邦本，必得众而后可以守邦也。是人也，何以聚之？则曰财。财为民天，必有财而后可以养人也。至若理其财使公私各得，正其辞使伦理大明，禁民为非使邪慝不作，则曰义。盖义者，裁制是非各得其宜者也。义以理财，则九赋九式有定制而生养遂。义以正辞，则大纲小纪有定训而教化行。义以禁非，则五刑五爵有定法而民不犯。①

这是从维护统治者利益角度提出问题的，如何守住其地位，就必须做到仁、财、义。民为国家的根本 因此要实施仁政 邦可安。使民团结也要有物质基础，这就是财，有了财民可自养。但有财便会出现私利，引起纷争，还要禁止百姓为私利而争斗，需要有义，以义（法律）裁制 正是非 使民各得其所。仁、财、义涉及法治与德治，是相互补充，不可分离。他对于大有卦六五爻辞“厥孚交如，威如 吉”评道：“然君道贵刚 太柔则废 又当以威济之。柔顺之中必有果断者存，凡遇恶扬善，一断于义而不牵于私，则人怀其德者，复畏其威，而大有之盛，可以常保而吉矣。”②六五柔顺居中位尊，又能以威相济。治国能刚柔兼顾，既威又宽，可常保国泰民安。

关于使用刑法 他主张要谨慎 察明实情。他释旅《大象》“君

《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第一章。

② 《周易说略》卷之二，《大有》。

子以明慎用刑，而不留狱”说：“以明慎用刑，使之确当不移有似于山，是非已定，即为决断而不留狱有似于火。”^①明决审慎地用刑罚如山一样不可动摇，是非已决，不稽留讼狱。注丰卦《大象》“君子以折狱致刑”说：“君子体之，以折狱而察情实，惟明克允也，致刑而惩奸恶，惟断乃成也。威照并行，亦如雷电之皆至焉。”^②审理讼狱要察明实情，用刑惩处奸恶要果断。本着治病救人的原则，量刑要宽。其注解卦《大象》“君子以赦过宥罪”认为“君子”于人无心失理之过，则赦之而不问，于人有心为恶之罪，亦宥之而从轻，亦所以解万民之难也。”^③对百姓无意所犯之错，要赦免不问，对于其有意所犯之罪，也要宽宥罪恶，其目的是舒解百姓之苦。又对中孚《大象》“议狱缓死”评道：“君子以至诚惻怛之心，反复详慎，议人之狱而求缓其死，苟有可生之路，必不置之于法，此君子存心之最笃、感人之最切者。”^④君应有至诚怜悯忧伤之心，以此来反复详细谨慎，审诉讼狱，以求宽缓死罪，可杀可不杀的，尽量不杀，绝不滥杀无辜。

蒙卦初六为“利用刑人，用说桎梏，以往吝”。《小象》为“利用刑人，以正法也”。他注此云：“阴柔最下之质，非宽容优裕所能喻也，利用刑人以威之，使之知惩。然又不可一于严，又必脱其桎梏以宽之，观其自新。若一循夫严之道以往而不舍，则在彼既有所不堪，而吾之教亦有所不行矣。”“法有不正则人情易玩，爻所谓利用刑人，所以整肃其防范规矩，使之知畏，则吾教易入耳。”^⑤初六阴

《周易说略》卷之六，《旅》。

《周易说略》卷之六，《丰》。

《周易说略》卷之四，《解》。

《周易说略》卷之六，《中孚》。

⑤ 《周易说略》卷之一，《蒙》

爻居下，象征犯罪，应用刑罚，维护法律的尊严，整肃不良行为，规范社会。但用刑不是目的，为的是改过自新。因此用刑要宽，还要施以教化。总之，“刑狱，民命死生之所系，则务加慎重，而不敢轻用其明以折断焉”。^①

相对于刑来说，张尔岐更重视仁政，主张对民要宽。其解坤卦《大象》“君子以厚德载物”谓：“君子体坤之象，知万民之托乎君，犹万物之托乎地，其德之积于中与含弘者同体，其德之发于外与光大者同用，仁渐而义摩，礼陶而乐淑，使天下之物皆有以遂其生、复其性，斯其为应地无疆也乎。”^②统治者当知自己与百姓的关系，如地与万物，地载万物，君也应宽宏大量覆载百姓，以仁义礼乐来治理，使百姓休养生息，安居乐业，其德无疆。宽政就是要体察下民，屯卦初九《小象》“以贵下贱，大得民也”说的是：“以其有超群出类之才德，是贵也却能下乎贱，其所念虑所作为，皆安人利物之图，舍己便人之事，如此则大得乎民心。”^③君主虽有出类拔萃之德行，仍能屈身体察百姓，关心其饥苦，会得到人民的拥护。所谓“居尊而能下人者也。如此则治化大行，人心爱戴”。^④

张尔岐还提出了一些具体的措施。物质上要养民。说明井卦《大象》“君子以劳民劝相”时云：“君子体井养之义，知民之不可不养也，为之制田里，教树畜，以安存慰藉之；又教以族闾相亲，患难相恤，劝勉之使交相辅助焉。上既有以养民，又使民交相养。”^⑤井有养之义。君主效法养之义，以物质养民为主，如教民植树畜养、

① 《周易说略》卷之三，《贲》。

② 《周易说略》卷之一，《坤》。

③ 《周易说略》卷之一，《屯》。

《周易说略》卷之一，《坤》。

《周易说略》卷之五，《井》。

相亲、相恤、相互劝勉。他诠释益卦《彖》“损上益下 民说无疆 自上下下 其道大光”说：“卦之名为益者 以卦体损上卦之阳 益下卦之阴，是损君之有余，以益民之不足，民自感惠而说无疆矣。夫此所以益下者，实自上卦而下于下卦之下，德意出自朝廷，而遍于穷檐 天下之民 无不被泽 岂有小惠私恩之可比 其道不大光乎？”^①此卦下震上巽，巽阴居上，损上巽之阳爻，益下震之阴爻，为损君有余，益民不足。天下之民皆被润泽，天下的财产适当平均，百姓自然会得到一些实惠，这比施以小恩惠要强得多。

精神上施以教化。他解临卦《大象》“君子以教思无穷 容保民无疆”写道：“民性之当复也，君子则有以教之，渐之以仁，摩之以义，劳来匡辅，有加无已，必欲天下之同归于道。其教之思亹亹而不可极，直与兑泽同其深焉。民生之当遂也，君子则有以容受而保安之。近而畿甸，远而海隅，统御有道，抚绥有方，必使天下无一人之不得其所。”^②对于众民的本性，当复归其善，这主要在于教育，要以仁义潜移默化的教化，使天下之人归于正道。其教之思无所穷尽。对于众民的生活，则各遂其生，宽容保全，使其在各地安居乐业，无所担忧。

施仁政 宽大为怀 必须顺应民意 得民心。他说明兑卦《彖》“说以利贞 是以顺乎天而应乎人”一段有云：“卦辞云‘利贞’者 以卦之为体，刚中而柔外。刚中则自持者必正，柔外则接物者以和，说之利贞者也。说而能正，是以所为之事，上顺乎天理，下应乎人心。以说之正而率先乎民以从事，则民说其将以逸我而忘其劳。

《周易说略》卷之四，《益》。

② 《周易说略》卷之二，《临》。

以说之正而率民以犯难，则民说其将以生我而忘其死。夫说必以正而不违背道于誉以求欢虞。说之大也而即忘劳忘死，民其劝矣哉 此说之所以利贞也。”诚则自能动物 得君得民 顺亲信友 无往不宜。^①兑卦上下体皆兑，九二、九五为刚中，六三、上六为柔外。刚中自持正 柔外接物和 因此“利贞”。兑卦和悦 又刚正 办事上顺天理，下应人心。统治者刚正和谐，率先垂范，民心悦而忘记其劳，赴危难不避艰险，忘记生死，不违背于道而贪图安逸。

张尔岐对待社会有一种发展的眼光，社会出现弊端，变更是理所当然的。其解蛊卦《大象》“君子以振民”六四爻辞“裕父之蛊，往见吝”时云：“以蛊之时 教化凌夷 风俗颓败 必有以振作之 使一变其旧染之污习，又以自新乃新民之本。昏昏者不能使人昭昭也。故必育己之德，不使有人欲之戕害焉，本自治以治人。”“其于前人已败之绪，乐因循，惮更变，是宽裕以治父之蛊者也。”^②蛊指社会出现弊端，教化坏，风俗败，君主在此时必须使民振作，一改旧习，首先要自我更新，然后新民，治人以自治为前提。不仅对自己，而且也要对前人的积弊进行改革，喜欢因循，惧怕变更，是姑息宽容父辈的弊政。

不过他反对盲目冒进，急于求成。他注乾卦初九爻辞“潜龙勿用”和九四爻辞“或跃在渊 无咎”云：“此爻阳而在下 未可有为 故其象为潜龙。龙本有变化之能，当其潜时，正当以不见为神，故占得之者，当隐约待时，不可轻有作为也。”以德而言，“九阳志于进也，四阴又不果于进。以位而言，居上可进也，居上之下，又疑于未

^① 《周易说略》卷之六，《兑》。

^② 《周易说略》卷之二，《蛊》。

可进，所谓改革之际，进退未定之时也。故其象如龙之或将跃而向乎天，又不遽跃也，而尚在于渊。人若能随时详审如此，庶几无躁进之失而可以无咎矣”。^① 初九阳爻居卦下，象征着潜龙，不可盲目行动，应待时而发。就卦德与卦位而言，九四阳爻居阴位，阳志在进，四为阴位又不急于进，出现进退两难的矛盾，进退未定类似于改革之际 是速改 还是缓改 这要对形势作出客观的分析 审慎行事，不要操之过急，才能无所咎害。于革卦，他系统地阐释了变革主张：

文王以为 变革之事 民情所骇 必待已革之日 真见其有利而无害，乃始信其为可革也。夫民可与习常，难与通变；可与乐成 难与虑始 理势然也。故革之可已者 且须已之 其万不可已者，虽初有未孚而亦不恤也，要期于革之当耳。卦辞云“ 已日乃孚 ”者 言革而取信于人之难 至革之已定而人始信之也。其占为“ 元亨利贞悔亡 ”者 以卦德文明以说。内文明 而能灼义理，而其革也不苟。外和说，则能顺时势，而其革也不骤。故其所革，推行皆准而大亨，合乎道义而以正。如是以革，则非不可革而革者也，亦非尚可不可革而遽革者也，革而当矣，故人皆信之，而妄革之悔，乃可以亡也。……自革之道而极言 天地之气 阳极而阴 阴极而阳 寒暑相革 而四时以成矣。汤革夏之命而为殷，武革殷之命而为周，实上顺天心作君作师之定理，下应小民厌乱思治之大情矣。天道变改，帝祚迁移，皆不外乎革。革之时，不其大矣哉！… …九三过刚不中，居离之极，躁于革而不审者也。占者以是而往革则凶。虽所

革者，在所当革而得其正，亦无免于厉也。然其时则当革矣，所病者躁而不审耳。若议革之言至于三就，则酌之者既审，斯有以取信于人而可革矣。……使在义虽可以革，而在人或未之信，则亦未可革也。必人皆信从而有孚矣，然后举其政令之未善者尽改之，则销前事之蔽，收更化之功而得吉。……在大人 则自新新民之极 顺天应人之时 制礼作乐 修正明刑 举一世而更新之 皇风丕变 人文宣朗 如虎之希革毛毯 文彩大著也。^①

民众对变革有恐惧，革要慎重。革的时机成熟，民才相信，此时变革，有利无害。变革取信于人难，革的时机到了人才相信，此为卦辞“已日乃孚”。革卦离下兑上，离为文明，兑为说（悦），“内文明”是符合理，“外和说”是顺应时势，以此变革顺理成章，亨通而得正道，取信于民众，革其当所革，无所悔恨。天地因阴阳二气之变化，而有寒暑更替，人类社会也如此。所不同的是，人类变革要顺应天，符合民厌乱思治之情，社会的发展要通过变革，因此把握革之时意义重大。此为对《彖》的解释。九三刚爻不中正，革卦下离，居离之上，有不详审而急于变革之义，此时革必有凶险。变革为大事，要慎重再慎重，详细审察，看是否取信于人，然后再决定是否革。此解九三爻辞“征凶 贞厉 革言三就 有孚”反对盲目急躁的革。道义上可革，但必须取信于人，人信从才有孚，改革弊政，如此革“收更化之功”此为对九四爻辞“悔亡 有孚 改命吉”的解释。革顺天应时，制礼作乐，修明刑政，在于更新时代，趋于文明，这是对九五爻辞“大人虎变”的解释。一言以蔽之，革既要符合社会发

展的客观必然性，又要顺应民心。

他解释《系辞》圣人创制立法一段，初步表达了一种变通的历史观：“斯时风气渐开，人事渐繁，民已厌太朴之俗而思变矣。三圣则为更立新制以通其变，使民欢愉鼓舞，趋之而不倦焉。然其所以通之者，非强用智虑作为于其间也，不过因其自然之变，而以自然之理处之，乃所谓神而化之。故使天下之民，相安于神化之中，而以为宜，此所谓趋之而不倦也。夫天下盈虚消息之理，每到数尽时极，其势必渐有更改而变，时数既变，则当有以通之，使其咸宜可行。既有以通之，则人皆乐于趋向遵守而可久，至于能久，则天人交助，是以自天佑之，吉无不利也。造化之理，原自如此。”^①在他看来，这种演进非他力所为，不过是顺应自然，是自然的历史过程。天地在变，人为了适应环境，也必然要变，符合了自然界变化发展的客观趋势，充分发挥了《周易》所蕴含“穷则变 变则通 通则久”的变通思想。

作为清初著名经学家，张尔岐以治三礼而名家，这似乎是当时及后来学者的不刊之论，其实他也是位杰出的思想家，这一点尤其体现在其易学当中。纵观他的易学，继承了宋以来义理易学的传统，尤其以程颐和朱熹的易学为指归，并结合明清之际的社会剧变，抉发《周易》义理，对其中蕴含的哲理给予充分发挥，丰富发展了易学思想及其基本精神。有鉴于此，乾嘉学者把他仅仅归结为朴学家，以治考据而称著学界，是不全面的，应该说，他是考据与义理兼顾的学者。

^① 《周易说略》卷之八上，《系辞下传》第二章。

第三节 钱澄之的易学

钱澄之字饮光，初名秉镫，字幼光，号西顽道人，桐城人。生于明万历四十年（1612），卒于清康熙三十二年（1693），为清初文学家、思想家。钱澄之明亡前诸生，南明唐王时，授漳州府推官，桂王朝授礼部仪制司主事，考授翰林院庶吉士，知制诰，桂林陷后东归，改澄之。后因避祸一度削发为僧，仍还俗。回乡后，隐居田园，躬耕劳动，坚持民族气节，以著书课徒终老。

钱澄之学术广博，淹通四部。其少负奇气，为文讲求自然，读书穷理，绩学有得，而非依傍经史、追慕大家或迎合时俗，有用世之志，故所言均有感而发，内容充实，不为空洞浮泛之论。又治古文，所论诸如“文道合一”、“气盛言宜”、“陈言务去”、“文从字顺”等，无不源于古文家韩愈。他与方以智同为桐城人，是清代桐城派的先导。其孜孜矻矻，远不止文学，又涉及诸子学、史学、经学。于史学，纵论先秦至于宋代几十位历史名人，娓娓道来，如指诸掌，史学用力之深，亦由此可显。于诸子学，尤重视屈子、庄子，认为庄子与《易》旨契合，发前人所未发。于经学，重《周易》与《诗经》，自谓“惟易学、诗学，三十年心血所聚。”^①“惟易学、诗学二书，颇发前人所未发，老年心血，尽耗于此”。^②又云：“四十年心血，尽于《诗》、《易》两书，颇发先儒所未发。”^③可见用心致志。其治《诗》尊信《小

《田间尺牋》卷四，《与魏青城》。吴怀祺《整理说明》载《田间易学》卷首。黄山书社1998年标点本。

② 《田间尺牋》卷四，《复方有怀》。

③ 《田间尺牋》卷四，《与余佺卢书》。

序》与朱鹤龄《诗经通义》同出一辙。以为：“诗也者 文事中之最精者也。凡文字中数百十言不能尽者，诗以一句尽之，一句中常有数转；凡文字须数百十言转者，诗惟以一字转之。”^①道出诗的功能及特色。主要著作有《田间易学》四卷、《田间诗学》十二卷、《庄屈合诂》不分卷、《藏山阁集》（《文存》六卷、《诗存》十四卷、《尺牍》四卷、二十四卷、《田间诗集》二十八卷、《田间文集》三十卷、《所知录》及附录等。

钱澄之的先世祖为融堂，至融堂以来，钱氏治《易》不绝。其父钱志立，字尔卓，明万历间诸生。尔卓治《易》五十余年，曾辟馆聚徒讲《易》，门人称敬修先生。主要成果是晚年口授的《见易》。钱澄之秉承其家世代治《易》的传统，其自述治《易》历程：

南渡时，予罹党祸，变姓名逃诸吴市，遇漳浦黄先生，舟过吴门，遥识之。召使前，慰勉之余，教令学《易》。不数月，吴下大乱，家室丧亡，窜身入闽。困闽山者三年，每念先生教，辄思读《易》。其《见易》旧解遗亡殆尽，又无书可借，唯记诵章句，默寻经义，时有所获，久之成帙，目曰《火传》。盖以家园屡经兵火，所藏故本应付灰烬矣；又以薪尽火传，即此犹是先君子之遗教也。既归里，诸集散失，而《见易》一编岿然独存，因取与《火传》证之，前后雷同居多，乃尽删后说，唯微有异者则存之。

是书未脱稿，即付儿子法祖，藏诸笥中，初不意其能读也。戊申冬，儿陨于盗，藏书尘封，不忍检视。久之，启其笥，则业已詮次成集，而又得其《问易堂私识》一编。问易堂者，法祖读

《田间文集》卷八，《诗说赠魏丹石》。

书处也。间有可采，聊存十数则于集中，不忍没其苦心也。

（问易载有予兄伯玉、湘之、幼安所说数条，今并存之。）

是书集成，携至都门，为老友严颢亭所赏，留诸行笈，欲为付梓。予既归，颢亭病歿，其书遂不知所在。会昆山徐健庵昆仲要予谈《易》，既无副本，又老而善忘，乃取所存旧稿重加编辑。因考证诸书，凡吾昔所矜为创获，而业为前人所已说者，皆削去己见，一归诸前人，宁为述者可也。或因读诸书偶有触发，出于《见易》、《火传》之外者，谓之“今按”。凡图象卦爻之义，觉“今按”尤详其专书。按者，皆系考详，非己说也。^①

观其治易历程大致分为两个阶段，其一是颠沛流离时期。此时主要撰成《火传》。徐秉义说：“龙眠钱田间先生，自宋融堂先生以来，家世学《易》。少负盛名，遭党祸，亡命天末，备历忧患困苦，十余年始归。”^②钱澄之为躲避明政府打击东林党的“党祸”，逃至江南，遇晚明大儒黄道周，从黄氏学《易》。黄氏治《易》精微，以《易》来抨击时政，讥刺奸臣温体仁，“因言《易》数，皇上御极之元，当师卦上九，‘开国承家，小人勿用’，以讽首辅温体仁，削籍为民”。^③受其师黄道周的影响，间有所得。不久，他为避明末战乱，逃至福建，《见易》的旧解几乎全部散失，又无书可读，因而凭自己记诵，默寻经义，撰成《火传》。

其二是归里后时期。此时则撰成《田间易学》。顺治八年（1651）他回到桐城，结庐先人墓旁，“废瓜田盈亩为之，环庐田也，

^① 《田间易学》卷首，《易学凡例》。

^② 《田间易学序》，《田间易学》卷首。

^③ 《明儒学案》卷五十六，《诸儒学案下四·忠烈黄石斋先生道周》，《黄宗羲全集》。

故名田间”。既“居田间，则覃心学《易》，自谓于图象外别有得也，故又名其居曰乐易堂”。^①此时又见《见易》完好无缺，始撰《田间易学》。书成后，钱氏不以此为满足，还质于诸友，力求完善。康熙十二年（1673）居京师，书稿为老友严颢亭留下。翌年南归，后来严颢亭去世，可借书稿又丢失。后又应徐乾学兄弟之邀谈《易》，原稿已经丢失，只好依据旧稿加以修订，并与《火传》相互参证，加以删改，“出于《见易》、《火传》之外者，谓之‘今按’”，也即发挥己意，同时又吸取其兄伯玉（名秉铉）、湘之（名秉锜）、幼安（名秉鐔）、子法祖（字孝则，亡于戊申即康熙七年，1668年——引者）治《易》成果。徐秉义作序时说：“忆己未（康熙十八年，1679年——引者）春，家伯兄与同志迎先生至玉山设讲席，思有以广其传，会有事不果讲。又六年为峰泖之游，取道敝里，留予耘圃者半日，出书示予，略为言其大端。安得复寻前约，聚诸同人，朝夕质难，以大畅厥旨乎！则先生之学庶当世尚有传之者，是吾之志也夫，是吾伯兄之志也夫。”^②此序写于康熙二十三年甲子夏六月既望（1684年7月27日），知《田间易学》完于此年之前不久。总之，“《易学》凡五易稿”，^③最终撰成《田间易学》，该书浓缩了钱氏三代之精华。从中可以看出钱氏治《易》的不屈不挠之决心，其易著可谓历经艰辛，苦辣酸甜，是其人生经历的写照，也融入对社会的关怀。《易》产生于忧患之际，钱氏治《易》也在忧患之时，与《易》之本质相契合。

① 《田间文集》卷十五，《田间集自序》。

② 《田间易学序》，《田间易学》卷首。

③ 《田间尺牋》卷四，《与左时运》。

一、博中有约

钱澄之治《易》博，是把其他经书、诸子纳入易学，拓宽了易学研究的视野，丰富了易学思想。

他首先把《老子》、《庄子》纳入《易》的范围 探讨了它们之间的关系：“一部《老子》 全旨在柔 大《易》全旨在刚。此《老》《易》之分。惟自强不息，而后为纯阳。才有一念杂之，便是阴，便与乾体不合。自强者，体乾之象。不息者，体重乾之象。道家虽用在柔，而体贵刚，故亦取法于乾。”^①他也看到道家外柔内刚的一面，因此说“道家虽用在柔 而体贵刚”这一点源于《易》 具体地说取法于乾卦。老子是以退为进，无为而无不为，无为只是手段，有为才是目的 与庄子有所不同。论及《庄子》与《易》的关系 他写道：

《大传》曰：形而上者谓之道，形而下者谓之器。《论语》曰：中人以上可以语上也，中人以下不可以语上也。是故仁义礼乐，皆道之可见者，所为器也。孔子之言不遗器以为道，不离下以为上；然听者不察，或得其下而昧其上。庄子以为不尽扫其下，则上不可得而见也，盖以救夫受教者趋而愈下之弊，所以为孔子救也。……庄子之用，以自然为宗，感而后应，迫而后动，不得已而后起，其学一本诸《易》。司马谈曰：不为物先 不为物后 因时为业 因物与合。因 固《易》之道也。故吾著易学之后 继之以《庄诂》 诚以《庄子》深有得于吾《易》之学。^②

^①《田间易学》卷二，《乾》。

^②《田间文集》卷四，《与琅亭禅师论庄子书》。

在道器关系上，认为道器相联，把“道之可见者”称为器，即具体的事物。以“不遗器以为道”说明道不是空洞之物，而是包括具体的抽象。庄子“不尽扫其下，则上不可得而见”与孔子“不遗器以为道”一致，皆主张下学上达。庄子之学与孔子一样都在于用世。“不为物先 不为物后 因时为业 因物与合”出自司马谈《六家之要旨》此语阐述道家思想 与物相合 说明天人合一 亦本于《易》钱氏作《田间易学》后 又有《庄屈合诂》 体现他所主张的庄子与《易》契合的观点。

针对宋儒谓孟子善于《易》然其书不称引《易》由此看出《易》在战国时已为卜筮之书，士君子比之方伎，不足以称的说法，钱氏引庄子思想加以反驳：“自庄子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》及《易》、《春秋》列为道术 居然《六经》 而其称《易》也 曰：‘《易》以道阴阳。’则犹未辞乎卜筮之事也。然吾观其书，其言内圣外王之道，则一本于《易》。夫《易》之道惟其时而已，庄子以自然为宗，而诋仁义 斥礼乐，胥毁先王之法者，此矫枉过正之言也。彼盖以遵其迹者未能得其意，泥于古者不能适于今，名为治之，适以乱之。因其自然 惟变所适 而《易》之道在是矣。”^①《易》虽言卜筮，但主讲义理，庄子言《易》，把它当成义理之书，讲内圣外王之道。庄子之学以自然为宗，反对仁义礼智等过分的礼教，虽有矫枉过正之嫌，但主张阴阳为《易》的根本 突出《易》变化的特征 反映自然之变 与《易》旨相契合。

他又谈及《易》与《诗》的关系“吾学《易》者也 尝谓《诗》通于

《田间文集》卷十二，《庄屈合诂自序》。

《易》,《易》无体以感为体,《诗》有音感而成音”。^①《易》与《诗》的关系尤表现在庄子与屈原上:“岂惟庄子本于《易》?屈子亦《易》也。《易》之时乘六龙,有潜有亢,庄处其潜而屈当其亢,时为之也。”^②不仅庄子本于《易》,屈原也服膺《易》。以乾卦初九“潜龙”比喻庄子,乾卦上九“亢龙”比喻屈原,写状他们的命运,生动再现了庄子、屈原与《易》的关系。

礼亦与《易》相关。他认为:“韩宣子至鲁,见《易象》与《鲁春秋》,叹曰:‘《周礼》尽在鲁矣。’圣人所系三百八十四爻之辞,其言吉,皆顺于礼者也。凶悔吝,悖于礼者也。礼即所谓贞也。故曰礼原《大易》。”^③引《左传》说明《易》与礼的关系。可以说《易》以卦爻辞的形式对礼进行规定,卦爻辞指出人们如何行动符合礼。礼讲正、中、贞,此与《易》相通。

对于汉唐《易》也有所吸取。在他看来,“《易》理无所不蕴,凡得其一端,皆足以入神。如卫嵩《元包》、扬雄《太玄》、京房卦气之类是也。至于星历、音律之学,无不以《易》为本。故朱子尝欲于纳甲、飞伏之类,皆欲穷其理,虽非《易》之本旨,要无不可以见《易》也。愚昔颇从事于此。兹编凡习而粗解者,略载一、二;其未习者不载也。”又“王辅嗣《易注》、韩康伯《系辞注》、孔仲达《正义》,其学具有源流,虽以辅嗣扫去象数,淆乱经传,为诸儒所辟,然宋人亦因注疏相传得以益明其理,而粹然一归于正,则亦未可尽废也”。^④强调《周易》义理的底蕴可以任意发挥,包括汉卫觫《元包》和扬雄《太

《田间文集》卷十五,《田间集自序》。

② 《田间文集》卷十二,《庄屈合诂自序》。

《田间易学》卷四,《系辞上传》第八章。

《田间易学》卷首,《易学凡例》。

玄》拟《易》之作、京房的卦气说以及星历、音律、纳甲、飞伏等都加以采纳以为从一个侧面反映《易》的本旨 其对《易》的理解非局限于本身，体现《易》所含的内容博大。对王弼、韩康伯、孔颖达的义理易学，给予肯定，因为他们的易学或多或少为宋易义理学所继承。说明钱氏大体遵循义理易路数。

所谓约，就是钱澄之大体宗程朱，以程朱易为矩矱修正邵雍的易学。他对程朱易学有以下评论：

程《传》专言义理，略去图象，其理多就人事指实而辞或繁复不若《本义》之字字精切也。《本义》宗程《传》删其复而领其要。然亦有《本义》太略而程《传》言之较畅者则舍《本义》而存《传》若《传》与《本义》各有发挥则两存之总取其义理通达而已。……《本义》专主卜筮而言其学，于义理宗程《传》，于图象宗邵子，虽图象之说尤详于《启蒙》，而《本义》所释卦爻，按之无往不合。兹编中时有载、有不载者，或以其说为《注》、《疏》、程《传》所已及者或有后儒因《本义》之说而发挥尤畅者既已载之则《本义》可不必存要未有悖乎《本义》者也。至于其说不载诸《本义》、《启蒙》而杂见别说者则另系以朱子云。^①

宗程朱易学 于程朱《易》强调其各有特点 程颐《伊川易传》侧重义理 朱熹《周易本义》偏向象数 应兼而有之 取两家之长 弃其所短，以义理为准。另外，对于朱熹易学，不限于《本义》和《易学启蒙》而博采其他著作说易的部分如《文集》、《语类》等。钱氏在与友人论学时表达了同样的意思：“弟尝与论《易》，辟象数而主义理，

^①《田间易学》卷首，《易学凡例》。

谓程《传》、朱《义》外不宜更有见解 不省程传但言义理 朱子兼通象数，《本义》之外 复有《启蒙》 故曰程演周经 邵传羲画。’^①

晚年尤以朱子易学为主臬 据徐秉义记 钱氏归里“益潜心于《易》 习京、邵之学 通阴阳五行家言。至于象纬、历律、奇门、太乙之书 凡有合于《易》者 无不究也。晚年乃尽弃之 惟日玩《本义》，喟然曰：‘吾学虽博 要其指归 何以有加于是哉？’故其为书 皆明白简易 虽纵意发挥 未尝外于《本义》也 而间有所独得者 则一以《系传》为据。”^②其治《易》始于庭训，早年与晚岁不同。早年习汉易京房象数之易、宋易邵雍图书之易，对于象数易甚为精通。晚岁摒弃先前所学 以为除了博以外 还要有其‘指归’即约 以朱熹《周易本义》、《系辞》为宗。

对于元明易学 钱氏提出自己的看法：“易理至宋儒而大明 元人继之，诸儒一以程朱为据，而皆精通邵氏之图学，及《启蒙》之筮法，其辨极微，其说綦详矣，编中所录居多；而间次苏子瞻易解于诸说之后，以其独出己见，无所原本，故朱子有辨苏氏易也，然其独见亦自有可存。”明代《易》注多至数十百种 每好以意作解 近于穿凿。惟蔡虚斋专主《本义》，而体贴极精，发挥尤畅。虚斋之于《本义》 亦犹孔仲达之于辅嗣《注》也 故采录最多。^③肯定易学发展到宋代出现了高峰，于宋易除程朱之外，采苏轼《东坡易传》。元人易学大体不出宋易的范围。尤其以程《传》 朱子《本义》为主臬 同时也精于邵雍易，广采元人易学成果。对明代的易学，评价不高，只有蔡清《易经蒙引》 恪守朱子《本义》 其书凡《本义》之文均照

① 《田间文集》卷四，《与徐公肃司成书》。

徐秉义《田间易学》卷首，《田间易学序》。

《田间易学》卷首，《易学凡例》。

录，以与《周易》经传本文并列，于《本义》每条前加一圆圈以示区别。四库馆臣对此书评道：“朱子不全从《程传》而能发明《程传》者莫若朱子，清蔡清——引者不全从《本义》而能发明《本义》者莫若清。醇儒心得之学，所由与争门户者异欤！”^①因此广采其注，以示认同。

至于同时代人，他有以下标准：“时贤《易》论，有发前人所未发，而大指不谬于《本义》者，悉加采录。然诸集中有其说出于前人而略其姓氏遂为己有者，今悉考订，归诸本人。或姓氏未详，则称以集名。若《象正》则吾师漳浦黄先生所手授也。《订诂》则何玄子先生宦留都时，出以相示，面相质问者也。《时论》则吾乡方中丞白鹿公所著，而吾佐密之参订而成者也。故三书引据尤多，密之别号药地亦时引其说”。^②对当时易注，只要不违背《本义》的，加以采纳，时贤引前人成果而未标注出处者，则加以考订，归于本人。黄道周的《易象正》、何楷的《古周易订诂》、方孔炤的《周易时论》尤为钱氏引证。

明末清初桐城易学著述甚为丰富，大家辈出。如方氏易，包括方以智曾祖方学渐的《易蠡》、祖父方大镇的《易意》、父方孔炤的《周易时论》、方以智本人的《通雅》、《东西均》、《物理小识》等。其子方中德、方中通、方中履的易著，以及方以智外祖吴观我的《学易斋集》、老师王宣的《风姬易溯》、《孔易衍》。方以智编辑的《周易时论合编》融汇了方学渐、方大镇、方孔炤、方以智几代人的智慧，可以说是方氏易的集大成。用钱澄之的话说：“其立说以时为主，故名

^① 《四库全书总目》卷五，《经部一·易类五》。

^② 《田间易学》卷首，《易学凡例》。

《时论》”又“多证据史事 感慨激烈 其讲象数 穷极幽渺 与当时黄道周、董说诸家相近”。^① 全面系统地阐述了方氏的易学，其特色是纳象数于义理中，对汉唐以来象数之学的总结。钱澄之与方以智交往，而且还帮助他订补《周易时论》，受其影响，吸取其成果是自然的。桐城易学家还有张翰如、姚希颜、陈朝栋、吴询、吴易、左国材等。钱氏也是桐城易学一大世家，其治《易》用力颇勤，在吸取别人长处的同时，也有自己的特色，那就是相对于方以智，他更重义理，以程朱易学为宗旨。

综上所述 钱澄之治《易》有以下特色 其一 博与约统一。他治《易》涉及甚广，旁及诸经、诸子，旁征博引，兼收历代易学家成果，但不是无目的的杂乱堆砌。在博采的同时，也注意到约，就是约在程朱易学上，以程朱易学为判断标准，对历代易注进行评论及取舍，用他的话说，“兹所引者，取其与宋儒旨不相悖，或有以开宋儒之先 或足与互相发明者 要以程《传》及《本义》为据”。^② 表现他博约兼顾的治学特征。其二，论述诠释《周易》诸原则体例，象数与义理兼采，义理易为指归。其治《易》并不像有些义理家那样，简单抛弃图书象数之学专讲义理，而是把其纳入到自己的易学体系中，徐秉义评道：“若夫二气相循环之理，往来顺逆之义，爻画位虚之分，参两参伍之辨，凡经文一切奥旨，博士家所童习白纷者，一经剖晰，了如指掌。而其论卦爻，则在辨卦位，审卦主，原卦变，以承乘比应之义，合全体而断之，则一卦六爻之情无不具见矣。先生未尝自以为创获也，凡从上先儒微言绪论，无不采择而悉载之。象数

《四库全书总目》卷八，《经部一·易类存目二》。

^② 《田间易学》卷首，《易学凡例》。

义理于是乎为大备 而以《易》学称 盖终身以学者自期耳。’^①指出图书象数在易学中的特定内涵，这一点与桐城方氏易学有一定相似之处，但也不能完全等同。因为方氏易学基本上偏于象数，而钱氏易学则更重义理。

二、画卦生蓍 明象

钱澄之重视对画卦、生蓍、明象等基本概念的辨析，对画卦与生蓍关系的探讨 涉及《易》的制作 而对明象的考察 牵扯到《易》的本质及特色，这两个问题的研究，深化了对《周易》的来源及其本质的认识。

关于画卦与生蓍的关系 他认为 画卦在先 生蓍在后 对此问题的论究进一步涉及书本《易》与自然之易的关系，在这里，书本《易》源于自然之易 自然界是《易》之蓝本。于此写道：

有卦画则有蓍策。《乾凿度》云 垂皇策者 蓍。自伏羲即用蓍矣。故周公用九六系爻，谓九六能变，非蓍则安所得九六也？变化者，蓍之为也。刚柔相推，仍指卦象，非即指蓍。盖自一生二 二生四 四生八 八生六十四，一时俱就 原非有相推而成之事。此自六十四卦既成后设而观之，则以乾、坤相推而成八卦，八卦相推而成六十四卦。且即乾、坤两卦，一刚一柔相推，便可以成六十四卦，是变化即在卦象之中，特非蓍不能自变，惟蓍而变化从此生耳，亦惟卦象本能变化，故蓍策变化由是生也。^②

① 《田间易学序》，《田间易学》卷首。

② 《田间易学》卷四，《系辞上传》第二章。

有画才有蓍，有蓍才有爻变，蓍又本于刚柔相推之理，刚柔相推才成八卦、六十四卦，蓍本身不能自变，其变化是由于刚柔相推的结果。反对由蓍策之变代替刚柔之变，即自然界阴阳之变，说明自然界的阴阳之变才是根本，强调自然为作《易》之源。

既然生蓍在画卦之后，因此他不赞同朱熹以蓍变代替自然之变的主张。以为《本义》所谓变化，也即“《易》中蓍策卦爻，阴变为阳，阳化为阴也。然以蓍策冠卦爻之上，则卦爻是蓍策之卦爻。盖卦爻不能自为变化，因蓍策之阴阳老少而有变化。盈天地无非阴阳也，在天成象，在地成形者，无非阴变阳化之所为也。则未有蓍策卦爻，其阴阳变化之迹彰彰如此，亦岂待蓍策卦爻而后见哉？胡仲虎谓观天地则见《易》也。然吾观下文‘是故’二字似紧接‘变化见矣’一句来。相摩相荡即是变化，分明指卦爻言，不指蓍策。且《本义》于第三条曰：此变化之成象者；于第四条曰：此变化之成形者。亦专指卦爻所有也”。^①反对朱熹以《易》中的蓍策的变化来谈阴阳之变，或从易卦变角度说明自然界之变。在钱氏看来，恰恰相反，应先有自然界的变，然后才有《易》之变。有阴阳变化，然后才有蓍策卦爻之变。“是故”指《系辞》“是故刚柔相摩 八卦相荡”前一句为“在天成象 在地成形 变化见矣”。此句是原因；“是故”一句是结果。即自然之变化在先 易变在后 也就是说，《易》源于自然。

画卦、生蓍与河图、洛书密切相关。钱氏借评论宋易图书学进一步明确地阐明了自己的立场：“至于《河图》、《洛书》先儒谓皆圣人所取以作八卦者，看来只是因以生蓍，非据以画卦也。画卦在

前 生蓍在后 故僭以妄见 次《图》、《书》于卦图之后。今说八卦而扭合《图》、《书》者 吾不取也。^①宋儒以河图作为作八卦之源，钱氏反对这种观点 认为河图洛书只“生蓍”而非“画卦”。就《易》的产生过程看，画卦在先，生蓍在后，不取河图生八卦之说，与明儒归有光“因《传》而有《图》”之说相同 承认河图与易有关系 但非画卦之源。

宋儒主张的河图洛书生卦画之说来源于《易传》“河出图 洛出书，圣人则之”。钱氏对此进行剖析，以为此语：

本继天生神物而言 是知《图》、《书》者 圣人则以生蓍 非则以画卦也。故前篇详载《河图》之数，以为大衍之数所自始，若《洛书》又《河图》之证佐耳。《易》自《易》，蓍自蓍 圣人画卦之时 只据所见阴阳奇偶之理为两仪 为四象 为八卦 以至重为六十四卦，皆自然而成，不假安排。原非有见于《图》、《书》 仿而为之也。^②

然既谓因传而有图 则《传》者 图所从出也。有图而传益明。古人左图右史，图所以证史也。凡言之不能尽者，一观图而了然 则图之有功于《传》也 大矣 亦何妨据图以求《传》耶。

“河出图 洛出书 圣人则之”讲圣人生蓍 而非讲画卦之源。钱氏主张“《易》自《易》 蓍自蓍”易卦之起源与生蓍属两个系统 应该分开。其实《易》本有四象，奇偶相加便成四象。河图、洛书为生蓍或揲蓍而出，把河图、洛书的作用限定在一定领域中，不是一概加

《田间易学》卷首，《易学凡例》。

② 《田间易学》卷一，《总论》。

③ 同上。

以反对。此与黄宗羲、黄宗炎兄弟、毛奇龄、胡渭等人对河图、洛书的看法不同，后者坚决反对邵雍图书象数之学。

他又引《系辞》“古者包牺氏之王天下也 仰则观象于天 俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”一段 阐明《易》源于自然的观点：“《大传》言庖羲氏仰观俯察 远求近取 于是始作八卦 非因《河图》而作也。”大抵《易》在先 蓍在后 六十四卦已具 而《图书》以出 神物以生。圣人则之，则以揲蓍以尽《易》之变耳。盖因《图》、《书》中七、八、九、六数 与《易》四象相符 取其数而用诸蓍 于是《易》之变化无穷 六十四卦可变为四千九十六卦。非蓍则止于六十四卦矣，《图》、《书》与蓍因《易》而出 以通《易》之变者也。^①八卦源于自然，以为八卦之作，是圣人“仰观俯察 近求远取”对自然观察的结果。先有《易》即八卦，后有河图、洛书，以为河图、洛书与揲蓍有关。反对孔安国、刘歆以为伏羲《河图》以画八卦 朱熹《启蒙》以图中虚五与十为太极，奇偶数各二十为两仪，以一二三四合五而成六七八九为四象。拆四方之合为乾、坤、离、坎 补四隅之空 为兑、震、巽、艮之说。画与图不同，奇偶相加为画象，五十五天地之数形成图四象。他也承认揲蓍的作用 就是使《易》变化无穷。

总之 钱氏的基本观点是：“《河图》之数 圣人因之以生蓍 非因之以作《易》。”^②徐秉义对其画卦与生蓍关系的观点有以下评论：“其言曰：‘《河图》者 圣人所以生蓍 非因以画卦也。卦者，《系传》所称庖羲氏仰观俯察，近求远取，于是始作八卦，未尝云见《河

^①《田间易学》卷一，《图象》。

^②《田间易学》卷四，《系辞上传》第九章。

图》而始画也。蓍则《系传》所称天地之数五十有五，本由《河图》而即继以大衍之数。是矣。且即阴阳老少之四象论之，画自画，图自图，一奇一偶之上更加奇偶，此画四象也。五位相得而各有合，以成七八九六之数，此图四象也。圣人既以奇偶四象而成卦，又取四十有九之策，以用七八九六之四象而为蓍，非蓍则无以极四千九十六卦之变。是故画与图与蓍，不相因而相因者也。今学者欲取伏羲八卦以分配《河图》亦犹术士家以文王八卦强纳《洛书》何其凿哉！^①可谓抓住钱氏分蓍与画两途主张的要领。

钱澄之对自然之易与人文之易的关系进行了有益的探索，说：“未有圣人之先，《易》在天地。既有圣人之后，《易》在圣人。非设卦则天地之《易》不能使人与知，非生蓍则圣心之《易》不能使人利用。故蓍卦所以妙寄圣人之心，即所以妙寄天地之心也。”^②有两种易，即自然之易与人文之易，自然之易是人类未有之前就已经存于天地之间，人文易是有人后的产物，只有通过画卦才能使人了解自然之易，通过卜筮来利用人文之易，画卦占卜把天地之易与人文之易联系在一起。

关于八卦起源，《系辞》有“仰观天文”一段，又有“河出图，洛出书，圣人则之”一句，历来学者或执此，或执彼，以为两者矛盾，不得兼。钱澄之认为这两者讲的是两个问题，前者讲的是八卦起源，后者讲揲蓍过程，前者是本，后者是末，不应相互混淆，这种解释很有学术价值。

钱澄之治《易》虽重义理，但也重视象数，何谓象数？象为圣人

《田间易学》卷首，《田间易学序》。

② 《田间易学》卷四，《系辞上传》第十一章。

所画之奇偶，数则是图中所具的一二三四五六七八九十，两者的关系是“象列而数存，数著而象寓，二者适相因也”。^①在象数中，他尤其强调象的作用，论及自然之象与易之象的关系说：“八卦未作，象在卦先。圣人画卦，取象以为卦。八卦既作，象在卦中。圣人制器又取卦以为象也。”^②未画以前之象为自然之象，已画之后的象为卦爻之象，人还依据象来制作。本此他提出“易者象也”的命题：“易者象也。不但龙是象，君子亦是象，三百八十四爻，无一爻非象。”^③《易》的本质及其特色表现在象上，此主张与王夫之有关“《易》全体在象”的提法唱为同调之鸣。

他以象为基轴，对象数与义理的关系进行透彻分析。《系辞》把辞象占变四者称之为圣道，在此四者中，象起统揽作用，他于此有云：

易者，象也。伏羲之象在卦中，卦即象也。文王、周公之辞，皆以言乎其象。元亨利贞，亦纯乾之卦象也。乾六爻不惟六龙是象，大人君子俱是象。乾三君子终日乾乾，夕惕若厉无咎，《本义》亦谓之象。坤三含章可贞，或从王事，无成有终，《本义》云爻有此象。可见《易》之辞皆象也。非象无辞，占辞即在象辞之中。而分析之某为象辞，某为占辞，凿矣。吾观《左氏传》所载之占，皆举象以定吉凶，未尝舍象而专举辞之吉凶以为言也。即如惠伯为南蒯释枚筮之辞，其辞曰“黄裳元吉”则祇释黄裳之义，不以元吉断也。今之占者，惧主象，或其象有合于其时其事，现在即验。或不合于其时其事，过去始

① 《田间易学》卷一，《象数解》。

② 《田间易学》卷四，《系辞下传》第二章。

③ 《田间易学》卷一，《乾》。

验，即象以定吉凶，不以辞之吉为吉，辞之凶为凶也。惟以象为占。是故占时即占者一时不能自知，久而后见。若但据吉凶悔吝之辞以为占，亦何难知之有？则圣人之以象辞为占辞明矣。《本义》多主象言 故曰其象如此 即言占亦兼象言。曰其象占如此，未有分象与占而二之也。^①

把《易》归结为象。伏羲、文王、周公、孔子皆言象。《易》非象不明。举乾坤卦爻之辞 又引《左传》、朱熹论象语 以证己说。画卦是象，系辞是象，占筮亦是象，以象来统摄《易》。象的最大特点是具体有形，它使卦爻之辞具体形象化，因此具有可验证性，使深奥的易理得以彰明，易于把握。可以说，象是《易》区别于其他经书的一个重要特点 钱氏抓住了这一本质 他治《易》虽属义理 但也不忘象数，对义理象数兼收并蓄，与王弼的得意忘象说截然相反。

他专门探讨了象与辞的关系 说：“圣人系辞 原因卦画中有如是之象，系以如是之辞。始因象以著辞，随以辞而显象，推圣人能观于未有辞之象，众人则观其既有辞之象也。”“因象而有占，吉凶悔吝，其占辞也。占具存乎象，众人不能明也，而以得失忧虞人事之易知者明之，本以卦爻占人事，此转以人事明卦爻也。”^②卦爻辞并非空洞的语言，而是因象而成的。它与象的关系，是象中包含了卦爻辞，系辞使象得以充分展现，即“显象”。以卦爻占人事和以人事明卦爻，是对《易》的两种认知水平，前者是运用易为己服务，后者是发展易 证明 丰富《易》。

他以《系辞》“形而上者谓之道 形而下者谓之器”来说明道器

《田间易学》卷一，《辞占象变论》。

② 《田间易学》卷四，《系辞上传》第二章。

皆不离象：“此一节妙于言象也。分道与器，而象在其中矣。自道而象，象而形，形而器，惟器有形，惟道无形。象者，道器有无之间也。故曰见乃谓之象，形乃谓之器，形下为器，形上为道。拟议于上下之间者，象也。言之所不能尽者，形上之事也。设卦系辞以尽其言，形下之事也。学《易》者，由器见象，由象见道，由形下见形上，圣人之意于是乎见矣。故下文紧接以是故夫象。”^①形而上者指言语不能完全表达的，形而下者指通过设置卦爻辞可以表达的，道与器通过形象联系起来，象成为形而上之道与形而下之器的中介，象为认知世界提供方便。学易应从具体的形象入手，达于抽象的言语，至于不能穷尽其言之意，说明认知是一个过程，而非一劳永逸，要不断探索。

论及象与卦爻辞等关系，必然涉及占与学、象数与易理的关系 对此钱澄之有以下看法：“言圣人作《易》有辞占象变四者 皆圣人之研几极深而为之也。故谓之圣人之道，而以至精、至变、至神赞之。无思、无为节 言《易》之神也 然非圣人极深研几以至于神，而为此至精之辞占 至变之象变 以通志成务 则《易》虽至神 亦何由效用于天下哉？是《易》之所以神，皆圣人神之也。圣人之神，寓于辞占象变 而《易》即因之以为神。故曰：‘《易》有圣人之道四焉，此之谓也。’取其辞以发言 则言必中理 取其变以举动 则动必合宜 取其象以制器 则器必利用 取其占以卜筮 则筮必决疑。”^②圣人之道 即易道或易理 包括辞、占、象、变 都是认识事物的手段。至精、至变、至神是说明辞象占变的，其至神最能反映易理的特点，

① 《田间易学》卷四，《系辞上传》第十二章。

② 《田间易学》卷四，《系辞上传》第十章。

它寓于辞象占变之中，无思、无为，表现易理深邃，其中奥妙无穷。运用易理认知事物，主要依理性方式进行，但也有非理性因素的存在 因此称“神”这种“神”与迷信讲的“神”不同 是对易理功能的赞美。

他也告诫，学《易》应把观象玩辞与观变玩占结合起来。他解《系辞》“居则观其象而玩其辞 动则观其变而玩其占”说：“圣人但观象而知吉凶，观其变也。众人必玩辞而决吉凶，玩其占也。学《易》君子，上法乎圣人之所观，下亦不能废众人之所玩，故兼用焉。”“观象玩辞，所玩者，象辞也。观变玩占，所玩者，占辞也。占者 占其变也。学《易》者用心如此 自然有吉 无凶、悔、吝矣。”^①学易有两个层次：其一是玩占，其二是观变，前者限于玩辞，后者则观象。玩辞是辞既定而玩味之，决定吉凶，此为占辞。观象是知吉凶，再观其变化，此为象辞，有探索性。象辞比占辞更广泛，且有学理的特点，十分重要。

《系辞》“立象以尽意”讲象与意的关系 他发挥道：“圣人之意不能以言尽，而尽于立象，此圣人妙于以象为言也。因而设卦，因而系辞，言未尝不尽。然其所言者，象也，而象之所以然者，不言也。虽不言，而卦之变通以尽利，辞之鼓舞以尽神。凡圣人所欲言者，又未尝不尽乎此，是立象果足以尽圣人之意也。”^②圣人治《易》是想以易理指示于人，让人通晓，但语言太抽象，便立象以尽言语之意。卦象由于其具体有形，因此可充分表达卦爻辞中的易理。他通过比对注书与著书，进一步讨论了言与意的关系：

《田间易学》卷四，《系辞上传》第二章。

② 《田间易学》卷四，《系辞上传》第十二章。

注书之难，难于著书也。著书者，欲自成一家言耳，其有言也已为政。注书者，已无心而一以作者之心为心，其有言也役焉而已。故曰 著书者无人 注书者无我。然自孔子《系辞》以来 如郭象之注《庄》 王辅嗣之注《易》 旁通发挥 往往出于古人意言之外，亦何尝不用我也？曰：非我也，古人之意之所在也。书不尽言，言不尽意，以意逆志，是为得之。若惟言之是尊，毋敢略出己见，疑者阙之，未详者置之，惟通其章句而已，是训诂之学也，是以无我之弊流为训诂。^①

此区别注书与著书。著书是谈自己的见解，注书是解读别人的思想，前者应有我，即要有更多的自我主张、观点，后者无我，即尽可能地客观反映注书人的看法。《系辞》“书不尽言 言不尽意”表明书、言的主观性及相对性，发挥己意至关重要，但也要尽量符合原意。相反没有自己的看法，则使注书流于训诂。

三、体《易》所以穷理尽性至命

《易》有“穷理、尽性、至命”一语 朱熹《周易本义》把它视为三个要项，钱澄之继承这一提法，并加以发挥：“惟体《易》则所以穷理 非于《易》外有所为理也。体《易》则所以尽性 非于《易》外有所为性也。体《易》则所以至命，非于《易》外有所为命也。自有体《易》之圣人，而《易》之功用不在造化，而在圣人。天地以之范围，万物以之曲成，昼夜之道以之贯通。凡皆圣人之功用，一皆《易》之功用也。神无方，《易》无体 所以赞《易》 即所以赞体《易》之圣

人。^①穷理是穷天地之理，尽性是穷尽我之天性，至命是达到对天命的体悟，这里涉及人性与人生等，而凡此皆包含在易中，钱氏以此深入探讨了人性与人生及其修养等问题。

钱澄之从性与天道合一角度谈性善：“长，谓万善于此发端也。”^②长”说明乾《文言》“元”即开始，首先就肯定了善先天就有，善的先天性即潜在的，要想使其变为现实，这就需要继。他解《系辞》“继之者 善也 成之者 性也”说：“继者 循环不已 即一阴一阳之谓也。善字尚属阴阳，一息不继，则或滞于阴，或滞于阳，失诸偏而不善矣。至成性，方从人禀受处说，谓之成性，是有得于一阴一阳，而非偏于一者也。”^③以阴阳释善，继善继阴阳的循环不已，不继则阴阳失调，出现不善。成性指天所赋予，人所禀受。继善实质上是继天所赋予的善，继是沟通天人之际，体现性与天道的统一，只有继，才能成性。他论性也联系到情，解乾《文言》“利贞者 性情也”说：“性者 情之本。情者 性之用。有生以后情用事，而性日漓，失其本情矣。利贞者，敛情以归性也，道家谓之敛情归宗，天下无无情之性，若情槁则性灭矣。”^④性情为体用关系，缺一不可，性为根本，情为其用，要使情不离性，必须要收敛情而归于性。

对于后天出现不善，他主张要及时改过，解复初九爻辞“不远复 无祇悔 元吉”说：“此称无祇悔 谓其有不善 未尝不知 知之未尝复行，不至于悔而待亡待无也，此颜子之庶几吉之先见者也，故

《田间易学》卷四，《系辞上传》第四章。

② 《田间易学》卷二，《乾》。

③ 《田间易学》卷四，《系辞上传》第五章。

④ 《田间易学》卷二，《乾》。

为元吉。”又“吾心即天地之心，天地之心见于冬至。人心亦无时不有冬至，有一念之悔即冬至也。故六爻俱言人心之复而不言天地”。^① 人性本善，若有不善，及时改过，才无所后悔。“颜子之庶几吉之先见”一语源自《系辞上传》“颜氏之子 其殆庶几乎 有不善，未尝不知，知之，未尝复行也”。旨在强调把不善消灭在萌芽状态，且不贰过。天人合一，即人心与天地之心一致，复卦一阳初动于下，体现天地生万物之始，也即人生初始处纯善状态（天性），人若复善是其天性的复归。

钱澄之在肯定人性善的基础上，对人生诸问题提出自己的看法。他以有无范畴为切入点注《系辞》“显诸仁 藏诸用 鼓万物，而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉”说：

老子云：天地之道，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出也。

此鼓万物之说也。吾尝有诗曰：惟此中虚处，万化由之萌。橐籥空无有，鼓之风辄生。设有一物在，元化岂不停？是知富有日新之德业，皆自无中出。故曰 生生之谓《易》。生生者 无中生有也。有之以为生，则生有时而息矣。自造化观之，似圣人多此一忧；自万物论之，似圣人不可少此一忧。然造化非有心生圣人，以代其忧也。造化只管鼓，自然有人来忧，此所以为至也。^②

引老子“橐籥”之说加以解释，认为“橐籥”为空洞无有，其鼓动成风以生万物。把“生生”理解为“无中生有”从具体事物角度看，是合理的，因为具体事物都有生死，但从整个自然界发展看，无不

《田间易学》卷二，《复》。

② 《田间易学》卷四，《系辞上传》第五章。

能生有，有不会变成无，只有具体形态上的转变。严格意义讲，把“橐籥”当成空洞无有是错误的，自然界不存在没有物质的空洞。他发挥复卦写道：“夫人之死而复生，必有未尝死者也，死则不生矣；木之枯而复荣，必有未尝枯者也，枯则不荣矣。吾尝默察坤、复之理，而知剥之阳未尝绝于坤也。盖一阳不胜其摧折，造物者惜之深而护之密，于是乎腹于坤焉，使之深根固藏，以至于复而始见。”^①依他的解释，坤复之理，剥之阳并未绝于坤，而是潜藏在坤之中。坤作为剥与复之间的过渡，起着蓄阳的作用。现实世界也如此。动植物，包括人在内，死而复生，其中必有不死的因素存在于其中，个体死亡，整个自然界则依然充满生机，此与宋儒从心性角度解释复卦有所不同，表达了一种生生不息的思想。

对于生死果报感应之说 钱氏有以下看法：“《易》曰：‘积善之家必有余庆 积不善之家必有余殃。’”此“非果报之最显者耶？圣人特言其人世可据者而已，不言其死后不可知者也，固与佛言有异”。^②又“感应之说 原诸大《易》。夫大《易》亦言其理而已 然天下未有有其理而无其事者也。理之感而通者谓之应。事之感而应者谓之报。报应之说，儒者置而不道。而《大传》曰：‘因贰以济民行，以明失得之报。’夫天下之动贞夫一，天下之报开诸贰。贞夫一者，有得而无失，有吉而无凶。惟贰则得失分矣。得失之报，则吉凶是也。故报者 自其有所分别而言之也。《书》曰：‘惠迪吉 从逆凶 惟影响。’《文言》曰：‘积善之家必有余庆 积不善之家必有余殃。’此之言应 非即报乎？”^③佛教讲生死报应。与此不同，《易》讲

① 《田间文集》卷八，《余不远字说》。

② 《田间文集》卷八，《地狱说》。

③ 《田间文集》卷十二，《太上感应篇序》。

感应之理，而且偏重于人生，从人们的日常生活入手，而非如佛家讲的生死轮回。“惠迪吉、从逆凶，惟影响”出自《尚书·大禹谟》，迪 道也 顺道吉 从逆凶 吉凶之报若影之随形 响之应声。引《尚书·大禹谟》语和坤《文言》讲“积善之家”一段及《系辞》主要是说明人在日常生活中如何积德问题，重视人生，不谈死，发明孔子儒家之旨。

而对人生的吉凶祸福 他认为“，《易》言吉凶 不言祸福。吉凶之德在人 祸福之数在天”。^①《易》讲吉凶 不谈祸福 吉凶与人事相关，祸福为天所为。他还引史证易来进一步说明对吉凶祸福的看法：

夫禹以《易》名家 而其用惟精于趋避。《易》教人以趋吉避凶，若禹者，不论吉凶，惟知祸福，苟可以趋福者无不为也，苟可以避祸者无不至也。以至成帝灾异之间，禹徒以门户之计 阴右王氏 遂使成篡国之祸。在禹 自以为趋避精矣 以是为《易》 则吉莫吉于徇私之小人 而凶莫凶于守道之君子。夫《易》 固有福为吉、祸亦吉者 贞故也 有祸为凶、福亦凶者 不贞故也。德之合于吉者，明哲保身为吉，杀身成仁变吉也，其吉也以贞。德之合于凶者，亡国覆宗为凶，全躯保妻子亦凶也，其凶也以不贞。而亦有贞而凶者：功名而有震主之嫌，谏争而有僭事之害，其心则是，其术则非。圣人有忧之，亦非以得祸为凶也。若，禹之为，吾见其凶，未见其吉也。^②

张禹西汉末人，史称“禹为儿，数随家至市，喜观于卜相者前，久之

《田间文集》卷十八，《赠魏交让五十初度序》。

② 《田间文集》卷二，《魏相论》。

颇晓其别蓍布卦意，时从旁言卜者受之，又奇其面貌，谓禹父，是儿多知，可令学经。及禹壮至长安，学从沛郡施雠受易”。^① 钱氏引此史实说明，他不一味地反对占卜，而是告诫：卜筮心术要正，贞即正，端正或持守正固，避凶趋吉。也就是说，对吉凶的探讨应以是否贞（纯正）为评判标准。人生要贞，贞生也就是立人极，首先要有一种完美的人格，然后才能应付人生的种种遭际。

对于理欲、义利关系 他更看重理、义：“朱子谓不以人欲害其天德之刚。只一息，便是人欲；只自强，便是天德之刚。非于自强外 又有所为天德也。”又“会者 天理中无形之节文也。嘉者 因而节文之，一本自然，非有所为礼而自无不合也。义即是利，而曰利物，利因于物也。以义强物，安得和？因物之利，而义固已知和矣”。^② 引朱熹语 天德便是天理 自强不息是克制人的私欲 以达到天德。天理本身无节文，一本于自然，礼非人为而是自然流出。义即利，利非私利，而是利物。正因为利物，即公利，才符合义。又说：“且夫世之名利，岂憧憧者足以致之乎？憧憧徒自困耳。精义既专，无心于名利，而名利从之，与憧憧所致之名利，相去远矣。是故淡于名利者，非谓之一切捐弃而不事事也。未尝舍名利之业，而不以名利役其志，是则吾所谓淡也，是则《易》之所谓‘何思何虑’也。”^③“憧憧”出自《系辞》为心意不定而频频往来之状。对于名利焦虑不安，跃跃欲试，不可取。对名利应顺其自然，淡薄名利，非不要名利 而是不以名利害身 不以物累己 因此说“何思何虑”。

他解《系辞》“安土敦乎仁 故能爱”一段时 抒发了一种向往的

① 《汉书》卷八十一，《张禹传》。

② 《田间易学》卷二，《乾》。

③ 《田间文集》卷十，《全茎楼记》。

品格：“文王出于姜里，孔子脱于陈、蔡，皆旁行之事。然居姜里而衍《易》，厄陈、蔡而鼓琴，即乐天知命之事也。惟其不忧，是以不流。庄子曰：‘事其亲者，不择地而安之。’《论语》曰：‘君子无终食之间违仁，造次颠沛必于是。’安土之说也。夫造次颠沛而不违仁，即造次、颠沛而不忘济物也。是故旁行安土，皆圣人所以合天地之心，即所以达天地之变，通天地之穷者也。是圣人之《易》也。”^①引文王囚于姜里、孔子困于陈蔡之地以及《庄子》、《论语》语，说明身处困境，要安土敦仁，不改其乐，坦然地对待这一切，顺应天地间的变化，达到天人合一，体现《易》的根本宗旨。

钱澄之主张人性是善的，倡导一种积极向上的人生，因此也重视人生的修养，在他看来，修养是完善人性人生的惟一途径，发挥乾卦《文言》“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”云：“古称德、功、言为三不朽。以九三之德，居下卦之上，无功可名，而以修辞为业，其周公居东系爻之时乎？曰居业者，盖将终身焉于此，宁有异时九珥衮衣之望？朝夕惕厉，仅期无咎，盖三之能善自安于不足也。”^②九三告诫时刻保持警惕，谨慎之心，《文言》以进德修业等加以说明。立德、立功、立言出自春秋叔孙豹“九三居无功之位，当应立德、立言，德即忠信，言为修辞，注意自我修养，虽未建功立业，但可自守。”

他主张修养表现在中正与中节上：“《易》曰：‘亢龙有悔，盈不可久也。’俟既满而始求损焉，则已难矣。”又“盖其学以得半为中，又不欲至乎已半，而以不将半为中也”。^③“亢龙有悔，盈不可久

^① 《田间易学》卷四，《系辞上传》第四章。

^② 《田间文集》卷十七，《送大司寇徐健庵洞庭修书并祝其六十初度序》。

^③ 《田间文集》卷八，《持满说》。

也’为乾《大象》语 是说上九阳发展到终点 必然向相反的方向转变，以此说明不能持满，等到满再损，已经来不及。其实就是不要超过中线。讲中 不偏不倚谓之中 半也即中 最好是“以不将半为中”。中是不偏不倚 亦即正 他写道：“惟其贞于一也。天地不一，不足以为观。日月不一，不足以为明。是故一也者，天地得之为贞观 日月得之为贞明 圣贤得之为至诚 臣子得之为忠孝 朋友得之为信义，妇人女子得之为贞节。”^①贞就是正，即一。人事要真诚、正直。如君臣、夫妇、朋友、父子等关系，都要以诚相待。忠、孝、信、义、贞节等 都从贞 正 引出。他读家人卦谓：

《彖》曰 家人 利女贞，《传》释为 女正位乎内 男正位乎外。夫惟内不与外，而后内之位以正；亦惟使外不与内，而后内之正位益以见矣。《易》所谓女者 非离之二 巽之四乎 六二爻之卦 离位以二为正 巽位以四为正 而于家人各得其位 皆可谓之顺在位也。二有妇道焉，曰：在中馈，无攸遂。四有母道焉 曰 富家 大吉。而《传》系位于四 统于母也。是故妇无攸遂，母曰富家，皆以顺为道也。盖顺乎位之所得为者，而无有出乎其位之事。位外者主创，位内者主守；位外者主生，位内者主聚。^②

贞即正，内外都要正，强调妇女德行，正位守贞。家人卦下离上巽，离二阴居阴得正位 此为妇道。家人六二爻“无攸遂 在中馈”意思是说无成就，主管家中饮食事宜。巽四阴居阴亦得正位，为母道。家人六四爻“富家大吉”意思为增富其家 大为吉祥。家人六

《田间文集》卷十九，《李母何孺人贞寿序》。

② 《田间文集》卷十九，《徐学士夫人金太君五十初度序》。

二、六四皆居正位，各居下上卦之中或内，顺从，既能守又能聚，此为女德。

中正必须要诚 即《周易》所谓的“无妄”真实。他评无妄卦辞“其匪正有眚”说：“《大学》之诚意 先以致知 知之不致 其所为诚者，皆妄诚也。匹夫匹妇以情痴而殉身，盗贼凶人以信誓而共命，此亦无妄而匪正者。匪正之无妄，乃大妄也。”“朱子以实理之自然解无妄，自然者，无所期望，因乎时而已。程子谓无妄动以天，则因时顺理之谓也。以外来之刚而为主于内，时为之也。时之所在，天之所命，当其时谓之正。夫四时之气，有过不及，即为不得其正，而况吾人恃其无妄之性，动与时违可为正乎？匪正者，违其时之正也。与时违者，即天命之所不佑也。”^①引《大学》致知、诚意释无妄。修养以致知为先，朱熹注“致，推极也，知犹识也”。使自己的知识达到极致，才做到诚，即真实无妄。无妄必须要正，真实端正，不欺人不骗己。引程颐、朱熹解无妄卦，强调其天然无伪与中正的特点，无妄属诚、真实，不违时，即自然变化的法则。只有务实求真才能无妄。他解中孚卦“孚”说：“孚者 实也 惟虚乃实。凡欲以诚意感人 非出于虚 则必有所为 不谓之诚 亦必不能以感人。”^②孚、为实，虚为虚心之义，虚心才能实，实就是诚意，以诚意待人必有孚。

言行一致就是诚不欺 他于乾卦《文言》“忠信 所以进德也”一段，有进一步论证：“尽己之谓忠，有诸己之为信，忠信只是一念不肯自欺，则用力真实，所以进德。修辞立诚，亦只是一言不肯自

《田间易学》卷二，《无妄》。

② 《田间易学》卷三，《中孚》。

欺，则言行合一，故曰居业。知至，穷理之事，不至不已也，曰可与几，至而犹以为未至也，亦曰庶其几乎。知终，力行之事，不终不可也；曰可与存义，终而不自以为终也，亦曰吾义所在耳。盖终其身于进修，而不敢以德业自命也。”又“知与信合而为贞。孟子所谓知斯二者弗去是也。知是智，弗去是信。若知不真，信亦不坚，焉得为贞？”“贞固者，即《中庸》‘固聪明圣知’之固也。不固不足以知。大知若愚。凡遇事好用其知，自侈以为敏速者，皆不可以言知。知必正而固也。”^①忠信也是诚，忠信对己而言，强调修养在于自己，充分发挥自己的能动性，挖掘其潜能，不自欺也不欺人，才能提高自己的道德水平。修饰文辞要无所欺，真诚无伪，语言与行为一致。由此联系到知行关系，知行应始终如一，非一劳永逸，要有一个不断发展的过程，人生的修养永无止境。知是智，信为守信，知要真实，信要坚定。这二者是正即贞，对修身做人尤为重要。知不仅要正“固聪明圣知”出自《中庸》三十一章 据朱熹解“固”为实。实就是信，只有实才有知，知非虚而实。贞是知信的统一，也是正与实的结合。

中正与中节相联，钱氏又进一步讨论了节，注井卦上六爻辞“井收勿幕，有孚元吉”云：“井以养为道者也，养而不知节则不继。李密开洛口仓恣人取给，自侈为足食，乃食尽而众散矣，此勿幕之害也，然为无源之水也。若如九五之渊泉，时出以为井，取之不穷，用之不竭，又何幕焉？”^②“勿幕”比喻未积蓄。养人之道贵在节余，养与节应结合起来。以唐李密开洛口仓为例，说明养不足以节有

《田间易学》卷二，《乾》。

② 《田间易学》卷三，《井》。

余的重要性，不节便成了无源之水。应像九五那样刚中得正，“取之不穷，用之不竭”，此为节有余之道。他进一步发挥节卦大义：

孔子谓虽有其德，苟无其位，不敢作礼乐焉。节者，礼乐之事也。当位以节，有其位者也。中正以通，有其德者也。坎为通，五为成卦之主，中正者，九五之甘节是也。事之穷自不节始，节之穷自过于节始。惟中正乃通，惟通乃不穷。……制数度，君相之讲求也。议德行，师友之讲习也。孔子曰乐节礼乐，内圣外王以之矣。五行土爰稼穡，稼穡作甘，以土有中德。甘者，味之中也，故曰甘。受和惟甘，则浓淡皆可以随所宜也。圣人立法，贵乎至中，以待后人之补偏救弊，要不离于中者，此之谓甘节也。^①

“当位以节”、“中正以通”为《彖》语，节为节制，礼乐本身在于节，九五居尊位，中刚为卦之主，既有德又有位，担当制礼作乐之事。节与中正、补不足节有余相联，节的目的是达到中正，甘节是最适中恰到好处的节。“制数度”、“议德行”为《大象》是节的内容，此为制礼作乐之事，亦为内圣外王之道。节卦九五《小象》“甘节之吉，居位中也”，说明九五刚中位尊，以五行居中土德说明甘，甘节为最适宜之节。君创制立法在于适中，中与节一致。节是俭，钱氏自谓读《易》而“知君子之俭德之不可及也。夫俭德者，非德之俭，而俭其德也。德之俭者，不及于德之说也。俭其德者，德有余，不欲过之而加倒敛焉，宁使有不及之为俭也”。^②对于俭德的理解，不是德之俭，而主俭其德，前者达不到德，后者德有余不欲加。换言之，

^① 《田间易学》卷三，《节》。

^② 《田间文集》卷十九，《张带三先生七十双寿序》。

俭其德是减化烦琐的形式，但内容不应俭，因为德出于内心，要心诚。节必须要止，“圣人学问未有不由止入者，时止则止，时行则行 此是艮止之极功”。^①

四、以救天下苍生为己任

钱澄之终其一生虽为一介书生，但他仍以救天下苍生为己任，解乾卦九二爻辞“见龙在田 利见大人”说：“汉高祖初起沛上 明太祖初隶淮阳王军前，于是时，豪杰皆一见归心。两人皆以救天下苍生为己任，匹夫而有天下，所谓大人也。”^②把汉高祖刘邦、明太祖朱元璋比作龙，而且显现出来，有龙德，以天下苍生为己任，得到百姓拥护而有天下，尤其推崇明太祖朱元璋，反映钱氏明遗的心态。由此出发，他主要讨论君臣民关系、德刑关系两个问题。

君主要善于任贤与招贤，为其统治服务，他阐释临卦六五爻辞“知临 大君之宜 吉”有云：“五与三阴同类 而下应九二 二非其类也，且以刚中之德，必有不便于群阴，并不便于人主者。而五任之不疑，由其胸中能分别邪正，且知天下国家之事，非刚者不能任也，知孰有大于此者乎？浚哲之主，但用禹、皋陶，而垂拱之治已毕，此道得也。”^③此卦六五与六三为阴爻，属同类。九二与六五不同类，居中且刚，六五之君与之有应，如君主虽柔，但能任用刚强有才能的大臣以辅弼，不为众阴即奸臣、小人所蔽，可拱手而治。又说明蹇卦：“《彖传》往得中也 指五而言。五本其中德以来诸贤而任之，

① 《田间易学》卷三，《艮》。

② 《田间易学》卷二，《乾》。

③ 《田间易学》卷二，《临》。

各得其宜，故曰以中节也。凡合其宜者之谓节。”^①《彖传》有“蹇，利西南，往得中也”，指九五居中，正是由于位尊有中德，众贤才来归而辅助；“节”就是各司其职，充分发挥其才能。

作为臣子士大夫，首先要立志，坚忍不拔。他解蛊卦上九爻辞“不事王侯，高尚其事”和困卦《大象》“君子以致命遂志”说：

世运之蛊，皆由士大夫溺志于富贵以致之也。上九之高尚，固治蛊之一道也。蛊为食志之蛊。诸爻所治者固事之蛊，上所治者，士大夫心志之蛊也。闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。谁谓高尚不足以治志乎！^②

致命遂志，只是将命置之度外，以成其一是而已。如拘姜里以衍《易》，厄陈、蔡而弦歌，皆不以生死动其心，非必杀身成仁，如比干之自靖而自献于先王，乃为遂志也。^③

蛊为蛊乱，社会出现蛊乱皆由士大夫不以天下苍生为心，一味地追求私利而造成的。蛊上九阳爻高居，有超然于物外的心态，且能洁身自守，不依附诸侯，不与昏君为伍，如古时伯夷，士大夫效法于此，守志十分重要。又引文王被囚于羑里以演《易》，孔子困于陈、蔡之地，不改其志向之例子，说明臣子处困境，当有舍弃性命去实现自己的志向。他解同人卦上九“同人于郊，无悔”告诫不要丧志：“于野者，谓其旷远而无有限隔，大同之象也。于郊，虽在国外，其实避人世而逃虚空，盖沮溺丈之流，耦耕偕隐为志者也。士君子隐居，求志必以通天下之志为志，若独洁其身以为无悔，是丧志

《田间易学》卷三，《蹇》。

《田间易学》卷二，《蛊》。

③ 《田间易学》卷三，《困》。

也。’^①“于野”指同人卦辞“同人于野”，野为原野，象征着宽阔、广泛地和同于人，可谓天下大同。“同人于郊”有所不同，郊有逃禅之嫌。“沮溺丈人”即长沮、桀溺均为《论语·微子》中所讲的隐士。钱氏不反对君子隐居，但必须以天下之志为己志，若仅为了洁身自好而避世，是丧志。

他强调君臣之间及臣与臣之间要相互团结，解巽卦六四爻辞：“悔亡，田获三品。”说：“四得巽之正位，为巽之主，以上承乎五，所谓柔顺乎刚者是也。凡五之政令，下达得以深入于民心者，四之为也。惟其巽入之深，为下所信，故即以之讲武。而三令、五申，左之、右之，无不如命而卒能成功也。田者，所以讲武。获三品，既以见其武功，亦以见其法令，所在无妄杀也。”^②巽上下皆巽，有顺从之意。六四阴居阴得正位，又上承九五，表示阴顺阳。九五为君，其所发布的政令之所以深入，皆六四大臣所为，臣子能文能武，又取信于民众，成为沟通君民之间的环节。又阐发涣卦说：“天下之涣，皆始于比，士大夫各有所比，则各私其私，而志不能以相一。分别之极，险阻以生，而国势溃焉以散。是故涣之所重，在四一爻也，四者，巽之主也。巽之德为风，风以散坎体险阻之患。巽之才为木，木以成涉川舟楫之功，凡使坎之二阴不能陷阳，而九二能出险以共济涣者，皆四之为也。”^③涣卦下坎上巽，有涣散之意。士大夫之间的比昵则导致国家崩溃，必须要涣散朋党。上巽象征风，六四一爻居正位，可解除下坎之险阻。初六与六三二阴不能阻碍九二与六四共济，如木以成舟可涉川出险。说明臣与臣团结同舟共楫，

① 《田间易学》卷二，《同人》。

② 《田间易学》卷三，《巽》。

③ 《田间易学》卷三，《涣》。

涣散朋党才有凝聚力。

在基业初创之时，处理好君臣关系，团结民心，尤其重要。他解屯卦初九爻辞“磐桓 利居贞”说：“初为卦主磐桓者 欲得人望以共济耳。人望从，则民心附矣。是真能济屯，宜为侯者也。初之磐桓难进，只为志在济屯，算定一成局而后动，与因利乘便以取天下者不同，即此便是志行之正，便为贤士所归，便为人心所系。”^①屯初为阳爻，居三阴之下，为磐桓难进，喻指事业初创之难，因此要静居守持正固，建立诸侯，使民贤士归之，壮大自己的力量，渡过初创之难关。

团结民心应该养民 在注颐卦《象》“圣人养贤以及万民”时他写道：“圣人养万民，皆以养为道者也。圣人养民必先养贤，而养之所及者始博。圣人求养民之贤，必先求能自养之贤，未有自养以正而不能养民者也。观者，自贤人观之也，观上之所养，果皆能自养者否？观己之自养果能为上所养者否？古贤人不肯轻受人养，正惟详于观耳，是之谓养正。”^②养万民首先要自养，自养是自我修养，以身作则得其正，其次是养贤，上行下效，自我树立榜样，便可养贤，万民自然都为其所养。养民就不要给民增加负担。又解乾《象》“首出庶物 万国咸宁”说：“万物固已自然 圣人又何事焉 圣人犹为之领袖耳，虽有一切制作，不过顺其自然，于己未尝少动，于物未尝少扰。即动是静，则即亨是贞，非谓功业既成后，而万国始各得其所而咸宁也。”^③自然界万物自然而然地存在，并有其运行的法则，无需人为干预。对于治国安邦也应如此，统治者的一举一

《田间易学》卷二，《屯》。

② 《田间易学》卷二，《颐》。

③ 《田间易学》卷二，《乾》。

动都要顺应自然，与民休息，使万民各得其所，安居乐业。

钱澄之阐述了用兵之道 他解师《彖》“师，众也。贞，正也”《大象》“君子以容民畜众”说：“三代以下 至春秋列国 凡出兵未有不正者，所谓纪律之师也。往往不战而胜，胜则折首而已，无大诛杀也。纪律废，而后出奇，奇则以坑屠为事，故奇以少胜。惟正，兵乃能用众也。……寓兵于农，若水之阴行地中，而人不知。故不患无兵，有民则有兵矣。平日容保其民，正所以畜聚其众也。惟能畜众 故能以众。”^①主要包括：第一，行正义之师。用兵之道要正，师出正，得人心，众人必归。正义之师纪律严明，无坚不摧，战无不胜，没有纪律，必然滥杀无辜。第二，寓兵于农。师卦下坎上坤，水行于地中，地蓄水，农养兵。中国古代社会以农耕为主，根据这一特点，他解此卦发挥古代军事有关寓兵于农的思想。第三，要充分利用险要地势。他认为，“古今立国，未有不据天下之形胜者”。

《易》有“王公设险 以守其国”一句“盖必有山河之险 可据以守也。”“论宋当日之形势汴之当弃，襄、邓之当都，固不待智者而知”，而《易》又云“告公从 利用为依迁国”“三代之君 未有不经数迁而兴者”，后世迂儒，“惟祖纲坚守汴都之说，而不省其建炎初以巡幸为迁都之计，亦可谓不审势达变者矣”。^②“王公设险，以守其国”为坎卦《彖》语 坎上下皆坎 有重险之义 王公设险守护国境。“告公从，利用为依迁国”为益卦六四爻辞，六四承九五之君持中慎行，致意于王公必能言听计从，利于依附君上迁都益民。坎主守，益主迁，看似矛盾，但钱氏引李纲前守后迁的史实以证《易》卦爻

《田间易学》卷二，《师》。

② 《田间文集》卷二，《李纲论》。

辞，是想说明守国当据险设防，同时也不要一味死守，必要的迁徙对国家复兴很重要。

用兵是保家卫国，抵御外寇，施法用刑是维护社会内部的稳定。钱澄之依据《周易》有关刑律诸卦提出自己的看法：“吾谓《易》可以明刑，贲之毋敢折狱也，旅之明慎用刑而不留狱也，中孚之议狱缓死也，皆至详且慎。”“刑罚中而礼乐兴，和之至也。”^①《易》中贲、旅、中孚《大象》皆言用刑，但强调用刑要慎重、详察，不敢轻易论罪。同时量刑合理适中，刑以辅教，才能保证礼乐大兴，使社会祥和。具体而言，他主张的用刑有以下几点：

第一 要诚信。他解中孚卦《大象》“君子以议狱缓死”说：“中孚无象，而信之者，民心也。故不言而自喻，议狱缓死，君子岂以是说民哉！亦自尽其中之孚而已。”^②中孚象征广施仁德，取信于民心，要以诚信之德对待讼狱，宽缓死刑，使民信服。

第二 防患未然。他解蒙初六“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往，吝”说：“以六居初，蒙之在下者也。九二于上则有包蒙之任，卦下则有发蒙之责。发蒙者，非能一一而教之也。有法在焉。正如雷廷惊而万物寤，勾萌甲拆。凡蒙者，一时俱发，故刑人之事，在所不免，盖惩一以警百也。《周礼》：‘凡民有罪，未丽于法者，桎梏而造诸嘉石。用刑人，而说桎梏，以为蒙而发之也，非以为罪而始之也。’

《传》曰：‘以正法也，正其法，使蒙者知惧而已。法当慎之于始，故蒙刑、师律皆在初爻。’^③初六居下，九二阳爻处于初、三、四众阴包围之中，因此有教化启蒙的责任。启发蒙稚也要用法律，用刑法的目

① 《田间文集》卷十七，《客建宁赠司马李姚仲子经三序》。

② 《田间易学》卷三，《中孚》。

③ 《田间易学》卷二，《蒙》。

的是惩一警百。引《周礼·司救》“凡民之有褻恶者，三让而罚，三罚而士加明刑，耻诸嘉石。”嘉石“为朝士所掌，在外朝之门左，使坐焉以耻辱之。钱氏告诫，运用法律惩罚不是目的，而是为后人示警，防范于未然，使其避免犯罪。《小象》所谓‘以正法’在于使蒙稚者知惧而不敢妄为。

第三，慎用刑，最好是不用刑。他论需、讼二卦道：“夫需之事，必有在于饮食燕乐之先者矣。需之反对为讼者，‘不克讼’者，需之本也。曹参去齐，语后相曰：‘无扰狱市而已。’及为汉相国，日饮酒，其治也，唯称府中无事。于定国冬月请治讫，饮酒益精明，而民以不冤。需、讼之义之有合亦可验矣。”^①需讼互为反对卦，需卦《大象》“君子以饮食宴乐”。讼卦九二“不克讼”，需卦本义是需待，凡事皆当顺其理而待其成，不可妄有为作，讼卦本义是争讼，九二不争讼，与顺理有相似之处，因此说它是需卦之本。以曹参之事说明用刑要慎重，最好是不用。总之：“民之为非，皆从财起，圣人禁民为非，惟以卦爻之辞示之吉凶而已，无事刑罚也”。^②

施刑属于法，在强调法的同时，钱澄之也主张德，为政要以德服人，团结民心。在诠释坤《大象》“君子以厚德载物”和六五爻辞“黄裳元吉”时说：“凡德不厚，不足以载物者，必不能以顺物也。三分有二之天下，非以文王之厚德载之，其能终守其顺，以不失坤贞者鲜矣。”乾为君，六爻皆君事。坤为臣，六爻皆臣道。程子谓坤六五与他卦以六居五者不同。比之以臣与妇而居尊位者。夫坤，顺也。若羿、莽、武氏可谓顺乎？愚谓坤五对乾言，则为臣位。就坤

《田间文集》卷九，《盖乐堂雨集记》。

② 《田间易学》卷四，《系辞下传》第一章。

言，即为君位，文王正合此爻。文王身为西伯，率长诸侯，不可谓非尊位也。而屈于殷王之下，小心服事，有坤道焉。若文王可谓得黄裳之吉者矣。^①德厚即宽容，厚德待人。坤为臣，其六爻皆讲臣道。六五爻指文王，屈尊侍殷，更反映宽容之道。黄色为古代五色的中色，象征着中道，裳为下裳，象征谦下。文王居臣位，以中和谦让之德，履行职责。以文王有大部分天下还能尽臣德之例，说明统治者要有执政之德，亦即厚德载物，才能得到人民的拥护。

他倡导施以教化 解临卦《大象》“君子以教思无穷 容保民无疆”说：“教思为容保之本，教有穷而教思无穷。孟子曰：教人以善谓之忠。忠则所谓教之思也。泽上有地，泽气阴行于地中而不知，亦无不到，所以象教思之无穷也。容保民无疆，即在教思无穷内。”^②临卦下兑为泽，上坤为地，水泽上有地，象征相临。君统治民效法此，如同水以润泽地一样，当以运思教化容纳养育百姓，对民施以教化 是以德服人；“无穷”、“无疆”均说明对民的宽容 赞美仁政。

他还想试图通过论述祭祀等礼仪来达到整合社会的目的，在评论萃卦时写道：“刚而中，故诚一不二，其精神可以假庙，其举动无非顺天，天下共信之为大人。如是而聚，是谓聚以正也。”^③刚中指九五“假庙”即《彖》“王假有庙”指统治者以庙祭来顺天应人，整合人心，达到天下团结的目的。又解升卦九二爻辞“孚乃利用禴”说：“《易》于升、萃、困、既济之卦 皆称禴祭享祀 乃知古人于交友事上，处困济难之时，皆修祀于鬼神。非祈鬼神以邀福也，惟诚

《田间易学》卷二，《坤》。

《田间易学》卷二，《临》。

《田间易学》卷三，《萃》。

一之志，可以质诸鬼神而无疑，斯可以信诸人事而不惑耳。^①虽然祭祀鬼神，但非乞望鬼神给人以福祉，而是通过祭祀表示自己诚心，取信于人。

五、贞下所以起元

钱澄之生逢明清鼎革之际，社会的动荡，历史的激变，家庭的遭遇，使他十分关注兴衰治乱与变通因革问题，结合易理，提出“贞下所以起元”的见解。

钱澄之治《易》探讨转化问题 评论元亨利贞时说：“圣人不析言元亨，而元即兼亨。不析言利贞，而贞即兼利。然则始万物者，元也，终万物者，贞也。亨利特其间之过接处耳。不曰始终，而曰始终，贞下所以起元也。元亨利贞四德只是一元之气，始而终，终而始，析而四之则为四时，分而二之则为阴阳，贯而一之，总为一气。”^②元亨利贞四德是一个有机联系的统一体，元为万物之始，贞为万物之终，其间亨利是元与贞的过渡环节，此四德始终一贯，相互转化，有一个贞下起元的过程，实质是阴阳二气的转化。

联系到社会，这种转化则表现为治乱之间的相互转化，他认为治乱转化的原因在于治乱相互包含，亦即治中包含乱的因子，同样乱中也包含治的因素，因此才有由此达彼的桥梁，从而完成转化，并通过剥、坤、复三卦加以说明：

夫剥、复之交不有坤乎？坤之时有阴而无阳，虽一阳之复，未始不腹于十月之坤。然当其为坤，疑阳必战，而犹欲使

^① 《田间易学》卷三，《升》。

^② 《田间易学》卷二，《乾》。

斯世指为贤人伏处在野，以幸吾道之不亡，呜呼！其亡也可立待矣。^①

这显然是继承了汉易十二辟卦之说，依此说，剥、坤、复三卦相联，分别表示九、十、十一月，剥卦上一阳下五阴，坤卦皆为阴，复卦下一阳上五阴，由于剥上一阳隐藏于坤中，才有复下一阳生，坤是剥与复转化的环节。这里喻指衰世时贤人（指阳）在野，虽处黑暗（坤）道亦不亡。他还以历史事实证明这一主张：“以人事论之，当祖龙肆虐之秋，芒砀已有真人矣；于炀帝穷奢之日，太原已有王气矣。夫沛公与州将之晦迹于秦隋，坤之事也；及至受命于汉、唐之高祖，复之事也。不特此也，吕氏擅汉，平、勃、韬、光，武曌改唐，梁公屈节；当是时，岂知平勃、梁公之为硕果哉？然所以安刘、反唐者，即在于不知其为硕果之顷。惟其藏身深密，故不为阴邪所害，亦天之以默默保全之，虽欲害之，亦不可得也。犹之阳之危于剥，而决不绝于坤也，迨至复，而始幸其来，见已晚矣。夫以复之阳，自剥而来，洵可为远，若知夫坤犹阳也，而果远乎哉？吾以‘不远’字生，又何疑焉？”^②以剥（上九一阳）坤（均为阴）复（初九一阳）三卦说明人事的治乱兴衰。举此例说明，剥、坤、复三卦之间的关系，剥卦阳受阴剥落，但未尽而上九一阳独存，且保存在坤阴之中，等待复卦一阳来复，象征着乱世包含着治世的种子，治世则由乱世转化而来。秦后有汉，隋后有唐，以及汉唐内部的治乱转化，皆非一时之变，而是有一个酝酿转化的过程。

治乱转化的另一个原因是物极必反，亦即事物发展到顶点必

① 《田间文集》卷十二，《周易绪言序》。

② 《田间文集》卷八，《余不远字说》。

然向其相反的方向转化。在评论乾‘用九’、坤‘用六’时他写道：“愚谓用九、用六，皆承上九、上六而言。乾以上为首，《坤》以上为终。上九亢龙有悔。《传》曰穷之灾也。坤上六龙战于野，《传》曰其道穷也。《易》穷则变，两上正是当变之爻，变乾上之阳而为阴，则阳不为首；变坤上之阴而为阳，则阴不自终也。阳不为首，是刚化为柔。能用九而不为九用，为九用则上九之亢矣。阴以大终，是柔变为刚。能用六而不为六用，为六用则上六之战矣。九恶其首，六要其终，此用九、用六之义也。”^①用九、用六与乾上九、坤上六有关，乾上九与坤上六皆居卦之上，六爻由下至上渐进发展，此时事物发展到极点，不转变必成灾祸。用九、用六则指物极必反之意，表示事物发展到尽头后，向相反的方向转变。用九，乾上九阳转为阴，用六，坤上六阴转为阳，这是阴阳发展到极点的结果。阳不为首，即“见群龙无首”为吉，阴不自终，即“利永贞”。用九是刚化为柔，用六是柔变为刚，刚柔相济，推动事物的发展。

他又解泰卦上六“城复于隍，勿用师。自邑告命，贞吝”说：“故泰卦五爻皆言泰也，惟至上六，为泰之终，终则必变，古今无长泰不否之理。城复于隍，天之命矣。命岂可以力争？惟互相告诫，知命不可违，各守其贞，以自尽而已。《传》曰其命乱也，天有治命，有乱命，若此者，其乱命也。至否之九四，曰有命则乱者，又将治矣。”^②上六居泰之终，根据《易》“穷则变”之理，古今无长泰之时，泰必否，物极必反，这是一种必然性，发展到此时，已非人力可为，因此要听命于命运的安排，持守正固。《小象》讲“乱命”指事不可为，与否

① 《田间易学》卷二，《坤》。

② 《田间易学》卷二，《泰》。

卦“有命”不同，否卦九四“有命”可以由乱转治。

社会的治乱相互转化，物极必反，虽说有某种必然性，但与人分不开，解决这一现象离不开人，他解否卦卦辞“否之匪人”说：“否非人所为也，天也，或谓归之天，则人责卸。然所谓君子者，固不以天意废人事也。”^①重视人事必须居安思危，“识危于安，见亡于存，忧乱于治，此皆精义以后事，所谓几也。身安而国家可保，固非精义不能也”。^②同时要时刻保持警惕，他说明乾九三爻辞说：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”云：“君子与日俱动，与夜俱静，静不是休息，乾乾其有事也。惕若者，无事而有事也。世称龙善睡，物不能害之，惟其善警惕也。”^③

《周易》以既济和未济二卦为殿，其寓意深刻。钱澄之解既济卦《彖》“终止则乱”，掘发奥旨：“《易》之致防于既济，非防于其济，防于其既也。当方济之时，刚柔大小各竭其才能，一其心志，以期必济，所谓同舟遇风，如左右手也。既济而懈矣，虽有才能，不肯竭矣；虽有心志，不能一矣。既济之终，未济之始也。冯异曰：愿陛下无忘河北之难，小臣无忘巾车之恩。羊祜曰：平吴后方劳圣虑耳。既济皆如方济之时，何至于遽忧乱哉！惟终止则乱耳。火本炎上，水本就下，道家以升降之术，成既济之功，惟其功之不息也。一息，而水火仍各返其本性矣。刘牧所谓水火之性，竟则必复，复则必变。故圣人致防于既济，防其终之止也。”^④既济卦下离上坎，六爻皆当位，表示事已大功告成，然而此时最危险。《易》宗旨是防范于未

《田间易学》卷二，《否》。

② 《田间易学》卷四，《系辞下传》第五章。

《田间易学》卷二，《乾》。

《田间易学》卷三，《既济》。

然，首先当防在既济之时，因为既济之时，事已成，便可以高枕无忧，其实不然，既济只是一个阶段的完成，而不是最终点。既济后尚有未济，即“既济之终，未济之始也”。引冯异告诫汉光武帝刘秀之语，羊祜疏请晋武帝伐吴史实说明，天下既成之后，以为大治、终止的想法是错误的，还有新的开始，有许多路要走，尚需努力。如果把它当成是新的开始，不断努力，居安思危，必然长治久安。如果把它当成最终的完成，必将“终止则乱”。

钱澄之重视《易》中所讲的变化、变通思想，这方面的论述颇多，兹举几条：

刚往则柔来，柔往则刚来，往来不穷，变化之道也。……

刚柔无定者 变也 此往彼来者 通也。盖有不得不变、不得不通者，时为之也。故曰趋时。……虽吉凶万变，而此理终不可变。……天下万变而一不变，惟其不变，是以能变。①

惟变而后其道德和以顺；不变则反成乖戾也。惟变而义以理；不变则不能各得其宜也。穷理者，穷其穷也；尽性者，尽其变也。至于命，则一任其自然，变而不知其所以变也。②

化则变而不知其变也，不穷则不可变，穷者，人情之所厌也。不通则不能变，通者，人情之所便也。③

化者，阴阳自然之化，化而不极，不可以裁；极而不裁，不可以变。先时而裁，事每犯手；后时而裁，多所差谬。……其变也，皆有自然之节制，圣人因而为之节制之，斯谓之变。④

《田间易学》卷四，《系辞下传》第一章。

《田间易学》卷四，《说卦传》第一章。

③ 《田间易学》卷四，《系辞下传》第二章。

《田间易学》卷四，《系辞上传》第十二章。

突出《周易》讲变化、变通的特征。化指自然界阴阳之变化，只有裁、有节制才是变。化为不知不觉的变，变与穷有更新之义，通为变化之间的相联。变包括变（狭义）、化、通三者。变为变幻莫测，通为往来之间联系。变与通相互联系在一起。之所以有变通，在于顺应时势，应时而变。“时”使变与通具有某种客观必然性。常变应统一，变中在常，常中有变，常变相结合。进一步讲，钱澄之说的变化涉及以下两个问题：

第一 变化中的质与量。他指出：“吾谓通与变，同为变也，而有辨焉。今夫物极则变，然造化之机，有不能一时顿变者，如寒极而暑，非遽能暑也，必渐变而温，而后至于大暑。暑极而寒，非遽能寒也，必渐变而凉，而后至于大寒。盖潜移默化，使人受其变，而不觉其变，斯为通也。”①《周易》讲通变，《易传》充分发挥了这一点。广义而言，变包括变与通，变非一下子变，质变要有一个量的积累过程，即有渐变作铺垫，如寒暑往来皆如此，此渐进过程不知不觉，为通，这说明变，既要新旧更替，也要相因相承，是连续性与非连续性的统一。

第二 偶然与必然。他写道：“一阴一阳即所谓生生，即所谓不测也。”生生不穷，而变化莫测，此《易》之所由名也。《易》者，变化之称也。在圣人未画卦之前，《易》即阴阳是也，而阴阳不可得见，于是画一奇，以象阳而成乾；画一偶，以象阴而成坤。只此乾坤两画，而阴阳之秘阐于此矣。于是设卦以象阴阳，设蓍以用阴阳，裁为七、八、九、六之数，以尽阴阳老少之变，极其数以知来，而谓之占，非是无以占也。通其变以利用，而谓之事，非是不谓事也，然后

① 《田间易学》卷一，《变化变通解》。

知一阴一阳之为不测也。若或滞于阴，或滞于阳，则阴阳有所在矣，有所在，安得不测而谓之神也哉？”^①阴阳之变的特点既可测又不可测，说明变化有必然性，也有偶然性。偶然性是变化不可测的主要原因。正是由于有偶然性，难把握，才有占筮。占筮本身反映自然界变化的复杂性。因此，阴阳之变应是必然性与偶然性的统一。

孔子曾指出：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”^②钱澄之从变通出发阐释其损益因革思想，自谓：

仆见古先王因革损益之道，未有外乎《易》者也。易曰穷则变，变则通。又曰通则变，使民不倦，神而化之，使民宜之。是变者，天时、人事之所必趋，非能强之使然也。通也者，因天时、人事之所趋而利导之，以听其自趋，而不知其变也。《易》又曰化而裁之谓之变，推而行之谓之通。化也者，裁之无迹可寻者也。……圣人因革损益之道，亦若是而已，视天下之所共苦而急欲去者，因而去之；视天下之所共便而急望于举行者，因而行之，初非有所强也。至于治化之效，则徐擦听其自致，未尝求之于旦暮也。

因革损益强调变化的循序渐进性，是稳中求发展。以此出发，结合历史经验，他倡导因革兼顾，“顺者，通之谓也。古之治水者，太上因之，其次利导之，最下者与之争。夫所谓利导者，亦因其势而导之也。”“夫或损或益，此变之事也。然因之而为损、为益，此通之说也。后世如王莽之变汉制，王安石之变宋法，一切以《周礼》从事，

① 《田间易学》卷四，《系辞上传》第五章。

② 《论语·为政》。

③ 《田间文集》卷五，《答池州喻太守书》。

既未睹其数之穷，亦不识其通之用，则变之适以乱之而已。^①大禹治水因势利导，有所成就，对于社会的变革也应如此。他主张应把因与革结合起来，所谓损益亦包含扬弃之意，有相承相因的成分，反对绝对的断裂。王莽、王安石变法，其失败的原因在于不懂因，承袭之理，应不能急于就成，也不能简单抛弃过去，否则便失去了生长点。对于革，他认为应注意以下几点：

革之事，非阴谋也，与天下共言之，与天下共信其当革而后革也。言必三而始就 详慎之至也。《彖传》谓革而当 三就而当，可知也。夫问至于三，谓之读。思至于三，谓之疑。革之事至大，故不厌过于详慎也。…… 革，去故也。改则舍其故而新是图，变则焕然一新矣。革与改，臣子之谋变者，大人之事。三、四之有孚，占诸人也。五之未占有孚，信诸己也。…… 虎变于文明之中，兼有威望之义。天下虽当必变之时，而亦有不得不变之势。……所谓改正朔，易服色，制作礼乐之事也。君子豹变，则更制已定，行之自君子始，而天下为之耳目一新也。小人狃于故习，岂无心以为不便者，然其外皆遵一王之时制，虽革其面，未革其心也。圣人固不必深求之，以沫土之顽民 屡迪不靖 周公《多士》、《洛诰》 谆谆训诫 所其久而自化耳。岂能于革之时，即必其人人信服哉！^②

首先要诚信 既施信于民 也取信于己。革即变革 是推陈致新 涉及国计民生的大事，必须要慎重，非草率行事，要得到天下臣民的信任与拥护。革卦九三、九四、九五 皆言有孚 即诚信 九三、九四

《田间易学》卷一，《变化变通解》。

② 《田间易学》卷三，《革》。

是取信于人，九五是取信于己，人与人皆共信，经过反复审视其利弊后，然后再革，如此才能如《彖》传所说的“革而当”。其次要革心，虎变为九五，豹变为上六。虎变有威望之义，指根本制度改革，豹变指具体执行。变革不仅从外要变，内也要变，制度更新与观念转变结合起来，只有这样才能真正改革，而不流于表面的形式。但思想观点的改革是一个长期的过程，新的制度确立后，还要继续革心，强调革心的重要性。最后革当以时：“孔子谓此爻若西伯内执王心，外率诸侯以事纣也。由周公系爻时论之，当为武王观兵孟津之日。”此所谓“当其时则为政，未尝有定法也”。^① 乾卦九四爻为进退之际，周文王想伐商纣王，但时候不到，而周武王之时尚有所不同，到了不伐纣就不能解民于水火之时，因此开始讨伐。

变革的目的是求中，即使国家有序长治久安，他发挥恒卦《彖》“久于其道”及九二《小象》“能久中也”说：“所谓道者，终则有始，穷则变，变则通，通则久。日月之久照，四时之久成，圣人之久而化成天下，皆是道也。”^②《彖传》谓久于其道，道者中而已矣。惟中能久，不中则不能久。易穷则变，变则通，通则久，所以变通者，亦求以合夫中也。^③恒久之道有二义，一为变，只有穷则思变，变则求通，才能久。二为中，九二居中，要符合中，不偏不倚，才是恒久之道。这说明他所提倡的变革或除旧换新，不是目的，而是手段，在稳定中求生存，在变革中求发展，才是其真正的目的。

钱澄之的易学浓缩了钱氏四世治《易》的成果，其特点是无限局于《周易》本身，而是注意到《易》与《诗》、《礼》其他诸经的关系，

① 《田间易学》卷二，《乾》。

② 《田间易学》卷三，《恒》。

同时也把《易》与老子，尤其是庄子联系起来，对其进行互解，相互参证，深化了对《周易》本质的理解。于《周易》本身，他广采诸家治《易》成果，加以吸纳。虽然以程颐、朱熹的易学为宗，但不拘泥，而是加以发挥，对邵雍图书之学也给予修正，义理与象数兼顾，大体守义理之学矩矱。其分析《易》注重与时代结合，发挥其中的微言大义，创建了较为完备的易学体系，因此在清初易坛占有重要一席。

明遗的程朱易学治《易》从政治立场看，与明遗宋易学一样，旨在借释《易》总结明亡经验教训，写状自己不仕清廷的心态。就学术而言，他们皆以程朱为宗旨，以羽翼程朱为己任。刁包治《易》虽引孔颖达说，但以程朱易学为立脚点，发挥程朱解说大义，重视义理，尤以明道为主。张尔岐治《易》也从程《传》和朱子《本义》出发，以发明程朱为己任，侧重微言大义的阐释。钱澄之参取王弼、孔颖达易，但仍以程朱易学为宗旨，言象数兼顾义理，借解《易》阐释自己的思想。他们在不同程度上都认同图书先天太极说，在阐扬义理的同时，都通经致用，是明遗程朱易学的代表。

第三章明遗对宋易图书先天太极说的批评

明遗的易学应以宋易为主，尤尊程朱易，如前几所述。与此同时，也有一些明遗对宋易中的图书先天易学提出批评，主要代表人物有顾炎武、黄宗羲、黄宗炎等人。从学术路向看，他们大体属义理易的路子，反对象数学，尤其对宋以来图书先天太极之学不以为然，对明以来易家解卦所表现的空疏，持批评态度。他们对图书先天易的批判，要比毛奇龄、胡渭、李塉等人早，说开清初批判宋易图书先天太极之学之先河并不为过。

第一节 顾炎武的易学

顾炎武 原名绛 字忠清 明亡后 改名炎武 字宁人 曾自署蒋山佣，学者尊为亭林先生，苏州昆山人。生于明万历四十一年（1613），卒于清康熙二十一年（1682），一生“身涉万里，名满天下”。^①其学行可以用他自己的两句话，即“博学于文”、“行己有耻”^②加以概括。

“博学于文”指论学广博。顾氏为学涉及经学、史学、方志地

归庄：《归庄集》卷五，《与顾宁人书》，中华书局 1962 年标点本。

《亭林文集》卷三，《与友人论学书》。

理、音韵文字、金石考古及诗文等领域，又与南北大儒孙奇逢、傅山、李颀、李因笃、王弘撰、朱彝尊、屈大均、施闰章、阎若璩等以学术往返。作为开风气人物，他不仅领导当时学术，而且对清代后来学术产生重要影响，因而被誉为“清学开山之祖”。^① 顾氏倡导博学，因此深感理学末流，空谈心性误学误国，对明末学界“言心言性，舍多学而识，以求一贯之方，置四海之困穷不言，而终日讲危微精一之说”^②的空疏学风，进行揭露和抨击，把造成这种积重难返局面的根源归咎于王阳明“倡其新说，鼓动海内”，“高谈异论而不顾”。^③ 他正本清源，提出“古之所谓理学，经学也”；“今之所谓理学，禅学也”^④的命题，冀以务实经学替代空谈心性理学。他主张“君子为学也，非利己而已也。有明道淑人之心，有拨乱反正之事，知天下之势之何以流极而至于此，则思起有以救之”。^⑤ 抱定经世致用之学，把自己著述事业视为转移人心风俗的百年大计，认为“目击世趋，方知治乱之关，必在人心风俗”。^⑥ 他一生著述甚丰，主要有《日知录》、《天下郡国利病书》、《肇域志》、《音学五书》、《诗文集》近 50 种。

“行己有耻”指其行谊高洁，不依附权贵。康熙十年（1671）大学士熊赐履邀他参修《明史》他表示：“果有此举，不为介推之逃，则为屈原之死”，^⑦拒绝了邀请。十七年（1678）清廷特开博学鸿

梁启超：《中国近三百年学术史》六，《清代经学之建设》，东方出版社 1996 年版。

《亭林文集》卷三，《与友人论学书》。

《日知录》卷十八，《朱子晚年定论》。

《亭林文集》卷三，《与施愚山书》。

《亭林余集》，《与潘次耕札》。

⑥ 《亭林文集》卷四，《与人书九》。

⑦ 《蒋山佣残稿》卷二，《记与孝感熊先生语》。

儒科，翰林院掌院学士叶方蔼等推荐他应试，被抵制。翌年，叶方蔼又以《明史》馆总裁身份聘请。他在致叶氏信中声明：“人人可出，而炎武必不可出。”七十老翁何所求，正欠一死，若必相逼，则以身殉之矣！^①他的外甥徐乾学、秉义、元文兄弟为朝廷显贵，屡次写信愿在故里买园置宅，请他返乡，都被回绝。可见其不仕清廷的决心。

顾炎武没有专门的易学著作，有关易学方面的论述集中在《日知录》第一卷以及散见在《日知录》其他卷和《文集》一些篇章中。《日知录》取名于《论语·子张》子夏论学：“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣”，以示好学之义。其书始作于崇祯十二年（1639）^②，初刻于康熙九年（1670），仅八卷，康熙三十四年（1695），闽中遂初堂刻本，增至三十二卷，始为完书。其易学宗程朱义理学，重借《易》书以论事，或借事以论《易》，融会贯通，阐释大义，期以通经致用。

一、复程朱之书以存《易》

对于《易》的看法，顾炎武以《易》为《周易》，是周代的产物，引《系辞》加以说明道：“夫子言包羲氏始画八卦，不言作《易》，而曰：《易》之兴也，其于中古乎？又曰《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是文王所作之辞，始名为《易》。”《易》多反映殷末周初之事，尤以文王系辞，因周而得名，即《周易》。

《亭林文集》卷三，《与叶切庵书》。

^② 按：《日知录》卷首有“愚自少读书，有所得辄记之，其有不合，时复改定。或古人先我而有者，则遂削之。积三十余年，乃成一编”。由康熙九年起上溯三十余年，为崇祯十二年。

至于《周官》所谓“太卜掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》”其中《连山》、《归藏》非《易》而云“易者，后人因《易》之名以名之也”。如同《墨子》言周之春秋、燕之春秋、齐之春秋，即周、燕、齐、宋之史一样，并非皆是《春秋》。而云“《春秋》者，因鲁史之名以名之也”。^①反对杜林以《归藏》为黄帝易传，《连山》为《易》之说。以《易》为《周易》。又说：“《易》本《周易》，故多以周之事言之。《小畜》卦辞：密云不雨，自我西郊。《本义》我者，文王自我也。”^②从朱熹之说。

顾炎武治《易》推尊程朱，认为圣人之道，可谓仁者见仁，智者见智。千百年来，说《易》者数千百家，所见唐宋人治《易》者亦有十数家。有明之人之书亦不在少数，“然未见有过于《程传》者”。^③从当时角度看，“唯程子之《易传》、朱子之《易本义》”是“所谓代用其书，垂于国胄者尔”。^④因此，他主张“复程朱之书以存《易》”。^⑤他之所以尊朱熹《易》学，是因为朱子从古本《易》认为《周易》自伏羲画卦，文王作《彖辞》，周公作《爻辞》，称之为经，经分上下篇。孔子作《十翼》，称之为《传》，《传》分十篇：《彖传》上下二篇，《象传》上下二篇，《系辞传》上下二篇，《文言》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》各一篇，共十二篇，经传分离为《周易》原本。而自汉以来，费直、郑玄、王弼取孔子《传》，逐条附于经中每卦爻之下，经传分离的模式为传附经所替代。程颐作《传》也加因袭。宋代晁说之、吕祖谦，尤其是朱熹《周易本义》则始依经传分离模式，复古本《易》。顾

《日知录》卷一，“三易”条。

② 《日知录》卷一，“妣”条。

《亭林文集》卷三，《与友人论易书》。

④ 《日知录》卷十四，“嘉靖更定从祀”条。

《日知录》卷一，“朱子《周易本义》”条。

氏为学尚古，因此对朱熹复古之功给予肯定。

对于明代官方刊行的《周易大全》，顾氏持批评态度。明洪武年间 颁五经于天下儒学 其《周易》兼用程《传》、朱子《本义》 亦各自为书。永乐年间修《周易大全》 则把朱子《本义》卷次割裂 附程《传》之后 至此 由朱子所定之《易》古文被再次打乱。后来士子厌程《传》之多 弃去不读 专用《本义》。而《大全》之本为朝廷所颁，不敢辄改 遂用监版《传》、《义》之本刊去程《传》 而以程《传》之次序为朱子《本义》之次序，淆乱朱熹易学，且相传二百年。由此，他发出“惜乎朱子定正之书竟不得见于世，岂非此经之不幸也夫”的感叹。

顾炎武在否定《周易大全》的同时，也连带评击了明朝的科举制度，以为“秦以焚书而五经亡，本朝以取士而五经亡。今之为科举之学者 大率皆帖括熟烂之言 不能通知大义者也。而《易》、《春秋》尤为缪盭。以彖传合大象，以大象合爻，以爻合小象，二必臣，五必君，阴卦必云小人，阳卦必云君子，于是此一经者为拾沈之书，而《易》亡矣。”^② 他致书友人时表达了同样的意思，认为明洪武三年、七年科举考试 以程氏《易传》和朱子《本义》为主 且不限于一家 而到了永乐年间 纂辑《五经大全》 其《周易大全》并《本义》于《程传》 前人注《易》之文 稍异于程氏《易传》和朱子《本义》则不录，欲使道术归于一。使博士弟子，无不以《大全》为业，通经之路愈走愈狭。试问“百年以来，其能通十三经疏者几人哉。以一家之学，有限之书，人间之所共有者，而犹苦其难读也，况进而求之儒者

《日知录》卷一，“朱子《周易本义》”条。

② 同上。

之林 群书之府乎。^①科举考试使经学僵化，也使易学僵化。表明他反对执一、主汇通的为学门径。

顾炎武虽推尊朱熹易，但不取其继承的邵雍图书之学，引《论语》中《述而》及《子路》篇涉及《易》二条即“加我数年五十以学《易》可以无大过矣”、“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。善夫，不恒其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已矣。’”断言：“圣人之所以学《易》者，不过庸言庸行之间，而不在于图书、象数也。今之穿凿图象以自为能者，畔也。”^②说明孔子论《易》重在人伦日用，落到实处，反对邵雍等图书象数之学，空言玄虚，与世道人心无补。他又说：

若天一地二，《易》有太极二章，皆言数之所起，亦赞《易》之所不可遗，而未尝专以象数教人为学也。是故出入以度，无有师保，如临父母，文王、周公、孔子之《易》也。希夷之图，康节之书，道家之《易》也。自二子之学兴，而空疏之人，迂怪之士，举窜迹于其中，以为《易》。而其《易》为方术之书，于圣人寡过反身之学去之远矣。^③

孔子所撰《系辞》重在观象玩辞，尤其以辞为要，其主旨在于为民，《易》与其他经书的区别在于象数，但象数只是明理的工具，而非以此为学。陈抟、邵雍图书象数学，使《易》流于空疏，此非圣人之《易》，而是道家之《易》（此种观点为后来毛奇龄等人继承），此种《易》为方术之书，与圣人关心民用之《易》截然不同。

顾氏反对宋易图书象数学，也不取汉易“象外生象”之说，他

《亭林文集》卷三，《与友人论易书》。

② 《日知录》卷一“孔子论易”条。

同上。

说：“圣人设卦观象而系之辞，若文王、周公是已。夫子作《传》，《传》中更无别象。其所言卦之本象 若天地、雷、风、水、火、山、泽之卦，惟颐中物本之卦名，有飞鸟之象本之卦辞，而夫子未尝增设一象也。荀爽、虞翻之徒，穿凿附会，象外生象，以同声相应为震、巽，同气相求为艮、兑，水流湿，火就燥为坎、离，云从龙则曰乾为龙 风从虎则曰坤为虎，《十翼》之中 无语不求其象 而《易》之大指荒矣。”^①紧守孔子《易传》有关象的论述 即以象述义 以为在《易传》之外取象 如汉易“象外生象”脱离义理空言象 为穿凿附会。总之，顾氏对图书象数学的批判，表明他推尊朱熹易学只是其义理部分，而非朱子吸取的陈抟、邵雍图书象数易。

二、学《易》主实用

顾炎武治《易》反对空谈 力主实用 说：“圣人闻所见 无非易也。若曰 扫除闻见 并心学《易》 是《易》在闻见之外也。六十四卦三百八十四爻，皆所以告人行事。所谓拟之而后言，议之而后动者也。若夫堕枝体，黜聪明，此庄周、列御寇之说《易》无是也。”^②《易》不离“所闻所见”说明《易》不离人事，“拟”“议”出自《系辞》，都指运用，对人的言行有指导作用，因而反对空疏的心学《易》 此为仙道之说。他在发挥孔子有关《诗》、《书》与《易》关系的论述时写道：

记者于夫子学《易》之言而即继之曰：子所雅言，《诗》、《书》执礼 皆雅言也。是知夫子平日不言《易》 而其言《诗》、

^①《日知录》卷一，“卦爻外无别象”条。

^②《亭林文集》卷四，《与人书二》。

《书》执礼者皆言《易》也。人苟循乎《诗》、《书》执礼之常而不越焉，则自天佑之，吉无不利矣。故其作《系辞传》，于悔吝无咎之旨，特谆谆焉。而大象所言，凡其体之于身、施之于政者，无非用《易》之事。然辞本乎象，故曰：君子居则观其象而玩其辞。观之者浅，玩之者深矣。其所以与民同患者，必于辞焉著之。故曰：圣人之情见乎辞。^①

子所雅言，《诗》、《书》执礼，《诗》、《书》执礼之文无一而非《易》也，下而至于《春秋》二百四十二年之行事，秦汉以下史书，百代存亡之迹，有一不该于《易》乎。故曰：《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。愚尝劝人以学《易》之方，必先之以《诗》、《书》执礼，而《易》之为用，存乎其中，然后观其象而玩其辞，则道不虚行，而圣人之意可识矣。^②

认为孔子《论语》虽不多言《易》，其以《诗》、《书》言《易》。《诗》、《书》执礼，《易》以其辞劝诫，也是教人不违礼，宗旨一致。在这里，《诗》、《书》是体，《易》则是用，《系辞》所谓“君子居则观其象而玩其辞”、“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”即“学《易》之方”皆为用，通过用《易》，使其学理在实际中发挥作用，以期“体之于身，施之于政”。

他学《易》主张灵活运用，反对把《易》僵化的观点，认为《易》之为书，广大悉备，一爻之中，具有天下古今之大，而注解之文，岂能该尽。因此不同意以一爻说明一事，如“所谓此爻为天子，此爻为

《日知录》卷一，“孔子论易”条。

② 《亭林文集》卷三，《与友人论易书》。

诸侯 此爻为相 此爻为师 ”以为此本于崔憬解《系辞》二与四、三与五，同功异位之说。此说只识其大者而已。而《易》其实人人可用 因此说：“君子所居而安者，《易》之序也。所乐而玩者 爻之辞也。故夫子之传《易》也。如乾卦九二“见龙在田 ”夫子《文言》则以“学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”解释。中孚卦九二“鸣鹤在阴 ”夫子《系辞》拟之以“言行 ”，枢机之发 ”此为爻辞所未及，而夫子加以发挥。又如乾卦九四“或跃在渊”，可以“舜禹之登庸，伊尹之五就，周公之居摄，孔子之历聘 ”加以诠释。汤武先为革命之臣，后为九五之尊，对乾卦九五“飞龙在天 ”也应灵活把握。后人之说《易》“必以一人一事当之，此自传注之例宜然，学者举一隅而以三隅反可尔”。但解释也要适度，“将欲广之，适以狭之，此举业以来之通弊也”^①。通过以上分析，他得出以下结论：

是故尽天下之书 皆可以注《易》 而尽天下注《易》之书，不能以尽《易》 此圣人所以立象以尽意 而夫子作《大象》 多于卦爻之辞之外，别起一义。以示学者，使之触类而通，此即举隅之说也。天下之变无穷，举而措之天下之民者亦而穷，若但解其文义而已。韦编何待于三绝哉。^②

凡此皆说明，《易》蕴深邃 可发挥的空间极大 应尊孔子之教 灵活运用 触类旁通 举一反三 且不可墨守 不可拘泥。

接着 他以《系辞》“《易》不可为典要 惟变所适 ”之旨 进一步展开自己观点：如小过卦六五，其辞曰公，公亦君。归妹卦六五，其辞曰其君，帝女之贵，以姪娣视之，则亦君。如果说一定是天子才

《亭林文集》卷三，《与友人论易书》。

^② 同上。

称君，此为后人之见。三代以上，分土而治，尊卑之执，不太明显，天子诸侯 并称为后。《书》曰“三后成功”后与君相同。又如谓凡五必为王者，而小过卦六五，为初六、六二、上六诸阴胥制，乃贬其号曰公。益卦六三、六四，其辞何以不曰告王，而曰告公。难道周公系爻之前，先有一五爻为天子之定例？只见五为君，而不知剥卦六五、明夷卦六五、旅卦六五，不得为君。只见比卦九五、家人卦九五、涣卦九五之言王，而不知离卦上九，升卦六四，专言王用而非五。随卦上六，益卦六二，兼言王用而非王。总之，“物之不齐，物之情也 六十四卦岂得一一齐同。《易》不可为典要 唯变所适”反对“欲执一说以概全经”^①的观点。

学《易》涉及占卜 与朱熹尊占卜不同 顾氏把占卜纳入义理轨道，《日知录》关于“卜筮”条集中表现了他的这一观点。

他说：“子之必孝，臣之必忠，此不待卜而可知也。其所当为，虽凶而不可避也。故曰：欲从灵氛之吉占兮，心犹豫而狐疑。又曰：用君之心，行君之意，龟策诚不能知此事。善哉屈子之言，其圣人之徒欤！”^②忠孝礼义等人皆共知，不待卜筮而所能为。引屈原语说明占卜等筮事作用有限，不要一味崇信。《礼记·少仪》有问卜筮曰，义与志与？义则可问，志则否”。他结合易理评述云：“子孝臣忠，义也，违害就利，志也。卜筮者，先王所以教人去利怀仁义也。”^③忠孝为义，利为志即私，在义利关系上以义为主，卜筮非利，而是“去利怀仁义”。他发挥《系辞》“鬼谋”、“人谋”说：“孔子之赞《易》也，亦曰人谋鬼谋。夫庶人至贱也，而犹在蓍龟之前，故尽人

《亭林文集》卷三，《与人友论易书二》。

《日知录》卷一“卜筮”条。

③ 同上。

之明而不能决，然后谋之鬼焉。故古人之于人事也信而有功，于鬼也严而不渎。^①人谋即尽人力，鬼谋即人力所不能，在人谋与鬼谋关系上，应以人谋为主，尽人事。

他还征引史实说明卜筮作用的局限。屈原作《卜居》，自序自问自答，以见其心非鬼神吉凶所能转移。王逸序谓，心迷意惑，不知所为，前曾至太卜之家，决于蓍龟，冀闻异策，以定嫌疑。此与屈子之旨相乖戾。洪兴祖《补注》认为，此篇上句皆屈原所从，下句皆屈原所去。而时人去其所当从，从其所当去。其所谓吉，屈原所谓凶，顾氏称洪兴祖得屈子之心。石骀仲死，无嫡子，有庶子六人，以卜筮决继任者。卜者曰：沐浴佩玉可获继任征兆。其中五子皆沐浴佩玉。另一子石祁子以为，执亲之丧而沐浴佩玉，有违于礼仪，不为。后石祁子却卜得继任征兆。这说明卜筮也不违礼。南蒯将要谋叛，求助于卜筮，看看有多大胜券，结果筮得坤之比，坤卦六五爻辞“黄裳，元吉”，当属吉利。子服惠伯却不以为然，认为为忠信之事则可，不然必败，并以内心忠诚信任加以解释：“外强内温，忠也 元 善之长也。中不忠 不得其色 下不黄 不得其饰 事不善，不得其极。且夫《易》不可以占险 犹有阙也 筮虽吉 未也。”后来南蒯失败。顾氏就此评论道：“与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠。而高允亦有筮者，当依附爻象，劝以忠孝之论。其知卜筮之旨矣。”^②事实证明其心不善，即使筮得吉利的卦爻辞，其结果也必凶，卜筮离不开义理，心术不正必有咎害。

汉代易学家干宝解《易》主张“六爻相离 唯其时物”。如八卦

^①《日知录》卷一，“卜筮”条。

同上。

六爻，皆杂有八卦之气。初九为震爻，九二为坎爻。或以辰戌言艮，己亥言兑。或以壬壬名乾，乙癸名坤。或以午位名离，以子位名坎。或得来为好物，刑来为恶物，王相为兴，休废为衰。群物交集 五星四气 六亲九族 福德刑杀 众形万类 皆发于爻 总称之为物。顾氏对干宝的烦琐占法也不满意，认为“说《易》如此，小数详而大道隐矣。以此卜筮，亦必不验。天文亦然”。^① 顾炎武学《易》主实用的特点，从对以下几个问题分析中也能看出。

三、天道与性不虚行

顾炎武反对宋明儒空谈性与天道，尤其不赞同把《易》只视为“言性与天道”之书，但非简单地抛弃性与天道，而是采取务实的态度。他说：

今人但以《系辞》为夫子言性与天道之书，愚尝三复其文，如鸣鹤在阴七爻，自天祐之一爻，憧憧往来十一爻，履德之基也九卦 所以教人学《易》者 无不在于言行之间矣。故曰 初率其辞 而揆其方 既有典常 苟非其人 道不虚行。^②

反对把《易》视为空谈“性与天道”之书。举《系辞》上传第八章“鸣鹤在阴”等七爻辞，以及下传第五章“憧憧往来”等十一爻辞、第七章“履德之基也”等九卦之例 皆在于阐发《易》重人伦日用的特性，说明《系辞》“初率其辞 而揆其方 既有典常 苟非其人 道不虚行”之义。

顾氏不赞同抽象谈道 诠释《系辞》“道器”范畴指出：“形而上

^① 《日知录》卷四“占法之多”条。

^② 《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条。

者谓之道，形而下者谓之器。非器则道无所寓。说在孔子之学琴于师襄也。已习其数，然后可以得其志，已习其志，然后可以得其为人。是虽孔子之天纵，未尝不求之象数也。故其自言曰：下学而上达。^{①④}“非器则道无所寓”说明抽象的道离不开具体的器，《易》中象数就是具体，进一步说，道理离不开具体实事，以具体实事来体悟道，即所谓“下学而上达”。他以诚来注解天道说：“诚者天之道也，故天下雷行，物与无妄，而先王以茂对时育万物。”^②无妄卦上乾下震 以其《大象》释天之道即诚 说明天道自然而然。

天的本体是什么 他发挥张载思想 有云：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，是皆不得已而然也。”^③以气为世界本原，气表现为聚与散，其聚为有形之物，其散则为无形之物，即太虚，大千世界不过是气的聚散罢了。所谓气即阴阳，它们的互动是自然界生生不息的根本，他发挥睽卦《彖》“男女睽而其志通也”说：“天地之化，专则不生，两则生”，“两”就是阴阳，“合阴阳之化”^④即阴阳相生，同者不继。又说：“日往月来，月往日来，一日之昼夜也。寒往暑来，暑往寒来，一岁之昼夜也。小往大来，大往小来，一世之昼夜也。子在川上曰，逝者如斯夫，不舍昼夜。通乎昼夜之道而知，则终日乾乾，与时偕行，而有以尽乎《易》之用矣。”^⑤大千世界，昼夜轮回，永不停息，因此人们要如乾卦那样，时刻保持健强振作，与时俱进。

《系辞》多次提到鬼神现象 顾炎武以气加以说明 以为它们是

《日知录》卷一，“形而下者谓之器”条。

《日知录》卷六，“诚者天之道也”条。

《日知录》卷一，“游魂为变”条。

《日知录》卷六，“娶妻不娶同姓”条。

《日知录》卷一，“通乎昼夜之道而知”条

一种沟通天人的自然现象。他说：“鬼者，归也。张子曰，气之为物散入无形，适得吾体，此之谓归。”“盈天地之间者，气也，气之盛者为神。神者，天地之气而人之心也。故曰视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗，使天下之人斋明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右，圣人所以知鬼神之情状者如此。”^①发挥张载思想，把鬼理解为归，即气散为无形。天地本原为气，神是气在人心的一种形式，沟通天地，亦即沟通生死，才有祭祀，以此谈鬼神。他又说：“程子曰：鬼神，天地之功用，而造化之迹也。张子曰：鬼神者，二气良能也。用以解《易》神也者，妙万物而为言一章，斯为切当。如二子之说，则视之而弗见，听之而弗闻者，鬼神也；其可见可闻者，亦鬼神也。今夫子但言弗见弗闻，知其为祭祀之鬼神也。”^②引程颐、张载之说解鬼神，把它们视为“弗见弗闻”的“天地之功用”、“造化之迹”、“二气良能”，说明其作为自然现象的变幻莫测性。而“可见可闻”则指通过“祭祀”，可知鬼神之情状，沟通天人、生死。

既然以气来解释鬼神，他进而批判佛老有关生死的两种错误观点，说：“陈无己以游魂为变为轮回之说。吕仲木辨之曰：长生而不化，则人多，世何以容？长死而不化，则鬼亦多矣。夫灯熄而然，非前灯也，云霓而雨，非前雨也。死复有生，岂前生邪？”又“邵氏《简端录》曰：聚而有体谓之物，散而无形谓之变。唯物也，故散必于其所聚；唯变也，故聚不必于其所散。是故聚以气聚，散以气散。昧于散者，其说也佛；荒于聚者，其说也仙”。^③引吕冉、邵宝之说，

《日知录》卷一，“游魂为变”条。

② 《日知录》卷六，“鬼神”条。

③ 《日知录》卷一，“游魂为变”条。

反对把“游魂”释为人之生死轮回之说。以为自然之物的生死，无非是气之聚散，而佛老二氏割裂聚散，是不知事物发展与变化之道。在这一点上，顾炎武继承了宋明以来气本论的基本观点，与同时代的王夫之，唱为同调之鸣。

顾炎武不是不谈心性，而是反对空谈心性，引黄震发挥己意：

慈谿黄氏《日抄》曰 心者 吾身之主宰 所以治事 而非治于事。惟随事谨省，则心自存，不待治之而后齐一也。孔子之教人曰 居处恭 执事敬 与人忠。曾子曰 吾日三省吾身 为人谋而不忠乎，与朋友交而不信乎，传不习乎。不待言心而自贯通于动静之间者也。孟子不幸当人欲横流之时，始单出而为求放心之说。然其言曰：君子以仁存心，以礼存心。则心有所主，非虚空以治之也。至于斋心服形之老庄，一变而为坐脱立忘之禅学，乃始瞑目静坐，日夜仇视其心而禁治之，及治之愈急而心愈乱，则曰易伏猛兽，难降寸心。呜呼！人之有心，犹家之有主也 反禁切之 使不得有为 其不能无扰者势也 而患心难降欤！又曰：夫心之说有二，古人之所谓存心者，有此心于当用之地也。后世之所谓存心者，摄此心于空寂之境也。造化流行，无一息不运，人得之以为心，亦不容一息不运。心岂空寂无用之物哉！世乃有游手浮食之徒，株坐摄念，亦曰存心，而士大夫溺于其言，亦将遗落世事，以独求其所谓心。迨其心迹冰炭，物我参商，所谓老子之弊，流为申韩者。一人之身已兼备之，而欲尤人之不我应，得乎？此皆足以发明厉熏心之义 乃周公已先系之于《易》矣。^①

^①《日知录》卷一，“艮其限”条。

以为孔孟圣贤谈心皆落到实处，以仁礼论心。而佛老二氏则以空寂论心，使此心无所系，不仅扰乱圣学，且于世无补。尤其是明代心学徒劳讲心，以至于人伦政事旁落，他把明亡的原因归结为心学，多次批驳。主张心应与具体实事相联，所谓“存心”非存“无用之物”而是存“当用之地”说到底是把心落实到人们的日常生活，以及经世致用上。

论心性必然涉及性善 顾氏肯定天道本善：“天地絪縕，万物化醇，善之为言，犹醇也。曰，何以谓之善也？曰：诚者天之道也，岂非善乎？”继天之命，于穆不已，继之者善也，天下雷行，物与无妄，成之者性也。是故天有四时，春秋冬夏，风雨霜露，无非教也。地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生，无非教也。^①天道善即诚，真实无妄之谓。物与人之善只有继，才能把天赋予之善彰显，以成就人与事物之本性。继是天人合一，此处“教”字喻指自然之力，继善成性属自然而然的过程，而非主观刻意所为。同时又要“积”他说：“孔子言，积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。岂真有上帝司其祸福，如道家所谓天神察其善恶，释氏所谓地狱果报者哉？善与不善，一气之相感，如水之流湿，火之就燥，不期然而然，无不感也，无不应也。”^②“积善之家”等出自《系辞》此非如佛老二氏果报神秘化解释，是说善恶非一蹴而就，而有个积累过程，此过程非主观预先设定，而靠人为。

人生孰能无过，有不善速改之，即可复善。他注复卦写道：“复之初九，动之初也。自此以前，喜怒哀乐之未发也，至一阳之生而

《日知录》卷一，“继之者善也成之者性也”条。

《日知录》卷二，“惠迪吉从逆凶”条。

动矣，故曰复其见天地之心乎？颜子体此，故有不善未尝不知，知之未尝复行，此慎独之学也。回之为人也。择乎中庸，夫亦择之于斯而已，是以不迁怒，不贰过。其在凡人，则复之初九，日夜之所息，平坦之气，其好恶与人相近也者几希。苟其知之，则扩而充之矣。故曰复小而辨于物。^①复卦下震上坤，一阳动于下，五阴居在上，《彖》曰“复其见天地之心乎”即体天地生物之心。生人之善心。初九爻辞“不远复，无祇悔，元吉”其《小象》为“不远之复，修身也”。《系辞》“颜子体此，故有不善未尝不知，知之未尝复行”。“平坦之气”出自《孟子·告子上》，意为与物接之时清明之气，此纯洁之气形容善。引此说明初生善心萌发人皆有之，关键是把此善端加以扩充光大，若有不善应如颜回那样，及时反身修己，改过不犯，以再现原有之善。

不善的出现，主要是因为私心私欲，因此他主张要去私欲，说：“毋意 毋必 毋固 毋我 艮其背不获其身也。富贵不能淫 贫贱不能移，威武不能屈，行其庭不见其人也。”^②艮卦上下皆艮，有抑止之义。其卦辞“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人”说明主观能抑止私欲，对利益采取超然的心态，因此“无咎”。他虽说反对私欲，但也不主张一味的止，说：“学者之患，莫甚乎执一而不化。及其施之于事，有扞格而不通，则忿懣生而五情瞽乱，与众人之滑性而焚和者，相去盖无几也。孔子恶果敢而窒者，非独处事也，为学亦然。告子不动心之学，至于不得于言，勿求于心，而孟子以为其弊必将如蹶趋者之反动其心。此艮其限，列其夤之说也。君子之

① 《日知录》卷一“不远复”条。

② 《日知录》卷一“艮”条。

学不然，廓然而大公，物来而顺应，故闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御，而无熏心之厉矣。’^①反对为学“执一而不化”，“艮其限 列其夤”为艮卦九三爻辞 即腰动被抑止 肌肉断裂 喻指一味追求艮止，压抑或限制人们合理正当的要求，将会产生不良后果。应提倡通达 顺其自然 如此则无“熏心”之危。

四、以德修身而求治世

顾炎武重视道德对人及社会的作用，他不同意一些理学家对格物的空泛观点 认为：“惟君子为能体天下之物”家人卦《大象》所谓的“君子以言有物而行有恒”中的“有物”是“仁人不过乎物，孝子不过乎物”，说明格物是道德之物，非“以格物为多识于鸟兽草木之名”。^②

统治者应有德。君德要中正 乾卦九二云：“见龙在田 利见大人。”《文言》解释说：“龙德而正中者也。庸言之信 庸行之谨 闭邪存其诚 善世而不伐 德博而化。《易》曰 见龙在田 利见大人 君德也。”又“君子学以聚之 问以辨之 宽以居之 仁以行之。《易》曰 见龙在田 利见大人 君德也”。他认为 孔子《文言》以中正两释九二君德，强调为君以德的重要性，倡导“师也者，所以学为君也”^③，希望人应师法君此种品格。中正也就是忠恕，尤其表现在日常生活言行当中，乾卦《文言》释九二龙德有“庸言之信，庸行之谨”一句 顾氏于此评道：“忠恕君子之道也。”^④

《日知录》卷一，“艮其限”条。

《日知录》卷六，“致知”条。

《日知录》卷六，“师也者所以学为君”条。

《日知录》卷七，“忠恕”条

不仅君有德 为臣也以德。他说：“为人臣者 必先具有人君之德，而后可以尧、舜其君。故伊尹之言曰：惟尹躬暨汤咸有一德。武王之誓亦曰 予有乱臣十人 同心同德。”^①引《尚书》中《咸有一德》、《泰誓中》语 说明臣辅君要以德 君臣“同心同德”对为政尤为重要。因此 他反对结党营私 又说：“世衰道微 王纲弛于上 而私党植于下，故箕子之陈《洪范》，必皇建其有极，而后庶民人无淫朋比德。《易》泰之九二曰 朋亡。涣之六四曰 涣其群 元吉。”^②朝纲不振，世风日下，要在于结党营私。箕子作《洪范》在于去朋党。而泰卦九二与六五有应，涣卦六四承九五，从易例讲皆为吉，因此爻辞解释为或“朋亡”或“涣其群”即消除朋党之举 可获吉祥。

在困境中尤其不要忘记德 于此他写道：“内文明而外柔顺 其文王之困而亨者乎？不怨天，不尤人，下学而上达，其孔子之困而亨者乎？故在陈之厄，弦歌之志，颜渊知之，子路、子贡之徒未足以达此。故曰 困 德之辨也。”^③处困境不要怨天尤人，而应注重德行修为，如文王困之羑里，孔子困之陈蔡，临危不乱，修德以待，自能化险为夷。孔子于蹇卦《大象》有“山上有水，蹇，君子以反身修德”之训 顾氏以为此指“大难初平 宜反己自治 以为善后之计”。而现今之君子“不务反己而好评人”，此种人“终身不可与适道，不为吾友愿之也”。^④明清鼎革，社会出现动乱，顾氏自己也身处困境，因此结合易理，对处困境有一番自己的感悟。

重视德性 就不务虚名 他认为名要符实：“疾名之不称 则必

《日知录》卷一，“九二君德”条。

《日知录》卷五，“邦朋”条。

③ 《日知录》卷一，“困德之辨也”条。

《亭林文集》卷三，《与戴枫仲书》。

求其实矣。君子岂有务名之心哉！是以乾初九之传曰：不易乎世，不成乎名。”又“古人求没世之名，今人求当世之名。吾自幼及老，见人所以求当世之名者，无非为利也。名之所在，则利归之，故求之惟恐不及也。苟不求利，亦何慕名！”^①“没世之名”即生时做事不图名利，死后反而得人敬仰，流芳百世。“当世之名”是做事只顾眼前名利。在名利面前，重在实际，不要重利，求利必然求虚名。还要守德。他说：“《易》六十四卦三百八十四爻，一言以蔽之曰：不恒其德，或承之羞。夫子所以思得，见夫有恒也，有恒然后可以无大过。”^②“不恒其德 或承之羞”见《论语·子路》与《易》恒卦九三爻辞同，意为不守恒德性，人或加之以羞，故要守恒其德，则“无大过”。

不仅修养以德，而且为政也以德，表现为德治。顾炎武主张厚民，说：“有天下而欲厚民之生，正民之德，岂必自损以益人哉？不违农时，谷不可胜食也，数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也，斧斤以时入山林，林木不可胜用也。所谓弗损益之者也。皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。《诗》曰奏格无言，时靡有争。是故君子不赏而民劝，不怒而民威于斧钺，所谓弗损益之者也。以天下为一家，中国为一人，其道是在是矣。”^③损卦上九“弗损益之”为不用自我减损来施益于人。又引《孟子·梁惠王上》“不违农时”等语，指“厚民之生，正民之德”的具体办法，使民不违时，因时制产，按自然法则办事，定能取之不尽，用之不竭。以此稳定民心，使国泰民安。他认为实施德治不要拖延：“损不善而从善者，莫尚乎刚，莫贵乎速。

《日知录》卷七，“君子疾没世而名不称焉”条。

② 《日知录》卷一，“孔子论易”条。

③ 《日知录》卷一，“上九弗损益之”条。

初九曰，已事遄，六四曰，使遄有喜。四之所以能遄者，赖初之刚也。周公思兼三王，以施四事，其有不合者，仰而思之，夜以继日，幸而得之，坐以待旦。子路有闻，未之能行，惟恐有闻，其遄也至矣。文王之勤日昃，大禹之惜寸阴，皆是道也。君子进德修业，欲及时也。故为政者玩岁而愒日，则治不成；为学者日迈而月征，则身将老矣。^①损卦下兑上艮 初九“已事遄”即阳刚迅速完成修德之事，六四“使遄有喜”为上阴柔迅速接纳下阳刚必有喜庆，因为六四与初九阴阳有应。此喻指圣贤道德修养及政事，要雷厉风行，及时果断，时不我待。

德治离不开礼。贲卦《彖》云：“文明以止 人文也。”观乎人文 以化成天下。’顾氏认为这里讲的人文 指‘君子博学于文 自身而至于家、国、天下 制之为度数 发之为音容 莫非文也’。^②“人文”即“博学于文”，不仅修身，亦包括维系社会的礼仪制度。于礼他主张时中：“是故先王之制礼也 不可多也 不可寡也 惟其称也。此所谓君子而时中者也。故《易》曰：二簋应有时，损刚益柔有时。”^③二簋应有时 损刚益柔有时’为损卦《彖》语 说明损必须适时 不论以“二簋”奉上 还是损下刚益上柔 都应以时为准 时即时中。他依据节卦《大象》曰：“君子以制度数 议德行”以为“夫物有无穷 而礼有有限 以有限制无穷 此礼之所以起”。^④礼节制过度的欲望是对的，但他对唐人礼仪过度持批评态度。

顾炎武也注意到巩固政权的必要性，评论无妄卦六二爻说：

《日知录》卷一，“损其疾使遄有喜”条。

《日知录》卷七，“博学于文”条。

《日知录》卷六，“君子而时中”条。

《日知录》卷五，“唐人增改服制”条。

“六二动之继。是故初耕之二获之，初菑之二畬之，天下无不耕而获，不菑而畬者。其曰不耕不菑，则耕且菑，前人之所已为也。昔者周公毖殷顽民，迁于洛邑，密迩王室，既历三纪，世变风移，而康王作《毕命》之书曰：惟周公克慎厥始，惟君陈克和厥中，惟公克成厥终。是故有周之治，垂拱抑成而无所事矣。周监于二代，郁郁乎文哉。而孔子之圣，但曰述而不作，信而好古，又曰文武之道未坠于地，在人。是故六经之业，集群圣之大成，而无所创矣。虽然，使有始之作之者，而无终之述之者。是耕而不获，菑而不畬也，其功为弗竟矣。六二之条顺中正，是能获能畬者也，故利有攸往也。”^①

“不耕获不菑畬”出于无妄卦六二爻辞，意指不耕耘便无收获，不垦殖无良田。引《尚书·毕命》周公迁殷顽民以消乱，能慎其始，君陈弘扬周公之训，能和其中，毕公阐二公之烈，能成其终之事实，证明六二之义，说明建立政权、移风易俗固然重要，但巩固、保持更为重要，切不可半途而废，前功尽弃。

顾氏认为持盈保泰离不开预防，《周易》作于忧患之时，其本身就体现预防之旨：“故曰作《易》者，其有忧患乎？周身之防御，御物之智，其全于是矣。”^②又“然则保泰者，可不豫为之计哉！”^③他引《左传·昭公》十二年“昔穆王欲肆其心，周行天下，将皆必有车辙马迹焉。祭公谋父作《祈招》之诗以止王心，王是以获殁于祗宫”，又引《左传·宣公》二年“人谁无过，过而能改，善莫大焉”二条史事，评道：“圣人虑人之有过不能改之于初，且将遂其非而不反也，教之以成有无咎。其渐染之涂，放肆之久，而惕然自省，犹可以，不

《日知录》卷一，“不耕获不菑畬”条。

② 《日知录》卷一“凡易之情”条。

《日知录》卷一，“自邑告命”条

至于败亡，以视夫迷复之凶，不可同年而论矣。故曰：惟狂克念作圣。”^①“成有渝无咎”为豫卦上六爻辞，“迷复之凶”为复卦上六《小象》。说明及时预防，有过失及早改之，则无所咎害，若一意孤行，则陷入迷途，罪莫大焉。

尽管有预防，但“天下之生久矣，一治一乱，盛治之极而乱萌焉”。^②与治乱相关，顾氏论及革，说：“《革》己日乃孚，六二己日乃革之，朱子发读为戊己之己。天地之化，过中则变，日中则昃，月盈则食。故《易》所贵者中，十干则戊己为中，至于己则过中而将变之时矣，故受之以庚。庚者更也，天下之事，过中而将变之时，然后革而人信之矣。古人有以己为变改之义者。《仪礼·少牢馈食礼》日用丁己注内事用柔日必丁己者取其令名自丁宁自改变皆为谨敬。而《汉书·律历志》亦谓理纪于己，敛更于庚是也。王弼谓即日不孚，己日乃服，以己为已事遄往之己，恐未然。”^③不同意王弼“己日”之说，以为朱震“己日”即天干中“戊己”之“己”。又引《仪礼·少牢馈食礼》及《汉书·律历志》证之，说明“己日”已过中，因此，下接“庚”即变更事物以处中为善，过中必然发生变更，革卦便是讲变更，六二“己日乃革之”，是说六二柔中得正，上与九五有应，革者取信于民，更新之时已到。顾炎武讲革更讲因，在《日知录》“易逆数也”条中，充分展示了自己的思想：

数往者，顺造化人事之迹，有常而可验，顺以考之于前也。

知来者，逆变化云为之动，日新而无穷，逆以推之于后也。圣人神以知来，知以藏往，作为《易》书。以前民用所设者未然之

《日知录》卷一，“成有渝无咎”条。

《日知录》卷一“姤”条。

③ 《日知录》卷一“己日”条。

占 所期者未至之事 是以谓之逆数。……刘汝佳曰：天地间一理也。圣人因其理而画为卦以象之，因其象而著为变以占之。象者体也，象其已然者也；占者用也，占其未然者也。已然者为往，往则有顺之之义焉；未然者为来，来则有逆之义焉。……孔子曰：殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。数往者顺也。其或继周者，虽百世可知也。知来者逆也。故曰：《易》 逆数也。若如邵子之说 则是羲、文之《易》已判然二 而又以震、离、兑、乾为数已生之卦 巽、坎、艮、坤为推未生之卦，殆不免强孔子之书以就己之说矣。①

以“藏往知来”释“易逆数”，说明《易》有考察过去、预见未来的功能，沟通古今与未来，正应有此功能才能为民用。《易》之所以有此功用，因为象占。圣人因天地之理，“画为卦以象之”，又因象而“著为变以占之”，象为体即已然，占为用即未然，象占结合就是已然与未然亦即往与来的统一，打通此二者，便可通古今之变。因此，他反对邵雍把伏羲与文王之《易》截然分开，以及以已生卦推未生卦的观点，而以为伏羲、文王、孔子之易一以贯之。又引《论语·为政》有关夏商周相因及百世可知之说，以证鉴往知来之义。

顾炎武虽然没有专门注《易》之作，但从其散见在《日知录》及《文集》篇章中有关《易》学论述可以看出，他治《易》反对宋易象数图书之学，从《周易》本身出发，发挥其微言大义，而且喜抄书，往往引别人之说，尤其是张载、程颐、朱熹等以证己意，表现出其义理易的特色。同时他也重视用《易》期以解决一些现实问题。所谓“君

①《日知录》卷一，“易逆数也”条。

子之为学 以明道也 以救世也 ”^①；有王者起 将以见诸行事^②，以及“意在拨乱涤污，法古用夏，启多闻于来学，待一治于后王”^③种种论述，不啻为其用《易》精神的真实写照。有鉴于顾炎武的学术地位 他的《易》不应被忽视 在清初易坛应占有一席之地。

第二节 黄宗羲的易学

黄宗羲生于明万历三十八年（1610），卒于康熙三十四年（1695）字太冲 号南雷 又号梨洲 浙江余姚人 清初著名思想家、史学家。其父黄尊素 为明末东林名士 天启间 官至御史 因获咎于宦官魏忠贤 冤死狱中。明思宗即位 惩治魏党 宗羲 19 岁 草疏入京讼冤，以铁椎毙伤仇人，由是名显。南归后，师事刘宗周。崇祯十一年（1638）南京太学诸生陈贞慧、吴应箕等出《南都防乱揭》，以抨击魏党余孽阮大铖，宗羲列名其首。十七年（1644）明亡，南京福王政权继起 阮大铖擅权为祸 穷究防乱揭事 兴起大狱 宗羲被逮，几遭其害。清兵南下，福王政权崩溃，浙中鲁王监国。宗羲纠合同志，起兵浙东，抗击清兵，时称世忠营。鲁王授监察御史。兵败，入四明山结寨自守。顺治六年（1649）寻鲁王于海上 获授左副都御史。后以母老间道归里，毕力著述。康熙年间，清廷征召，虽屡辞不就，然亦遣子百家人京，佐史局事。自己仍以遗民自居 著述终老。

黄宗羲早年师从刘宗周，宗王阳明，大体不出心学一路，晚年

① 《亭林文集》卷四，《又与人书二十五》。

② 《日知录》卷首，《又与杨雪臣书》。

学路有变 颇多创获。他说：“读书不多 无以证斯理之变化。多而不求于心，则为俗学。”^①又“学者必先穷经，然拘执经术，不适于用。欲免迂儒 必兼读史”。^②“儒者之学 经纬天地”。^③全祖望说：“自明中叶以后 讲学之风 已为极敝 高谈性命 直入禅障 束书不观，其稍平者则为学究，皆无根之徒耳。先生始谓学必原本于经术，而后不为蹈虚；必证明于史籍，而后足以应务。元元本本，可据可依。前此讲堂锢疾，为之一变。”^④黄氏之学广泛涉足史学、经学、天文、历算、章律等 全祖望称他“以濂洛之统 综会诸家。横渠之礼教 康节之数学 东莱之文献 艮斋、止斋之经制 水心之文章，莫不旁推交通，连珠合璧，自来儒林所未有也”。^⑤总之，黄宗羲学术调停程朱与陆王，改造心学，倡导经学与史学结合，经史之学与经世致用结合，把博与约统一起来，承前启后，无愧为一代宗师。

他著述宏富 主要有《明儒学案》六十二卷、《宋元学案》一百卷、《明夷待访录》二卷、《留书》一卷、《孟子师说》四卷、《授书随笔》一卷、《南雷文案》十卷、《外集》一卷、《吾悔集》四卷、《撰杖集》四卷、《蜀山集》四卷、《子刘子行状》二卷、《诗历》四卷等。

他的易学著作为《易学象数论》。此书成于顺治十八年，^⑥该书六卷，分内外篇。内篇三卷主要言象，外篇三卷主要言数。用其弟子汪瑞龄的话说，前三卷“论其倚附于《易》似是而非者 析其离

① 《鮑琦亭集》卷十一，《梨洲先生神道碑文》，《全祖望集 彙校集注》上海古籍出版社 2002 年标点本。

《清史列传·黄宗羲传》中华书局 1987 年标点本。

③ 《南雷诗文集》上，《赠编修弁玉吴君墓志铭》，《黄宗羲全集》。

《鮑琦亭集外编》卷十六，《甬上证人书院记》。

《鮑琦亭集》卷十一，《梨洲先生神道碑文》。

⑥ 见黄炳堃：《黄梨洲先生年谱》顺治十八年辛丑五十二岁条。

合”后三卷’论其显背于《易》而自拟为《易》者，决其底蕴”。^① 全祖望称此书：“力辨河洛方位图说之非，而遍及诸家。以其依附于《易》似是而非者为内篇，以其显背于《易》而拟作者为外编。”^② 又姚江黄征君《易学象数论》六卷，上自图书九十之混变卦、互卦之异同，旁推交通，虽以纳甲、纳音、世应、轨革之法，莫不搜其原本，抉其讹谬，可为经学中希有之书也”。^③ 此书系统地清理了从汉至明历代象数学的主要著作，并作了考证、订讹、辨伪，乃至验算等，是对象数学的一次全面的批判。

一、辨河图洛书说之非

黄宗羲作为义理派易学家，反对象数学，对其进行系统地批判，他说：

夫《易》者，范围天地之书也。广大无所不备，故九流百家之学皆可窜入焉。自九流百家借之以行其说，而于《易》之本意反晦矣。《汉儒林传》：孔子六传至菑川田何，《易》道大兴。吾不知田何之说何如也。降而焦、京，世应、飞伏、动爻、互体五行、纳甲之变无不具者。吾读李鼎祚《易解》，一时诸儒之说，芜秽康庄，使观象玩占之理，尽入于淫瞽方技之流，可不悲夫！有魏王辅嗣，出而注《易》，得意忘象，得象忘言，日时岁月，五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽而寒潭清矣。顾论者谓其以《老》、《庄》解《易》，试读其《注》，简当而无浮义，何曾笼落元旨。故能远历于唐，发为《正义》，其廓清之功不可

① 《易学象数论》附录 汪瑞龄《易学象数论序》。

② 《鮑埼亭集》卷十一，《梨洲先生神道碑文》。

③ 《鮑埼亭外集》卷二十七，《黄梨洲易学象数论书后》。

混也。然而魏伯阳之《参同契》陈希夷之《图》、《书》远有端绪，世之好奇者，卑王《注》之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作《易传》，收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，易道于是而大定矣。其时，康节上接种放，穆修，李之才之传而创河图先天之说，是亦不过一家之学耳。晦庵作《本义》，加之于开卷，读《易》者从之。后世颁之于学官。初犹兼《易传》并行，久而止行《本义》。于是经生学士信以为羲、文、周、孔其道不同。所谓象数者，又语焉而不详，将夫子之“韦编三绝”者，须求之卖酱箍桶之徒，而易学之榛芜，盖仍如焦京之时矣！^①

他回顾了易学史，认为京房以来的历史上形形色色的象数学，皆非《周易》经传之正宗，乃百家之学窜入《周易》系统者，不过是一家之学，不能依此解经文。到了宋代，出现陈抟、周敦颐、邵雍等一大批象数学家，象数学势力复炽。邵雍大讲河洛之学，朱熹予以继承，糅合义理、象数两家，将河图、洛书、先天诸图置诸《周易本义》之首，其学为后世定为官方之学，《周易本义》亦为科举之圭臬，致使图书之学广为流传。朱熹于周孔之易外别出伏羲之易，由是易学又回到京房、焦延寿方技之老路。王弼、孔颖达、程颐等的义理学重视易道，符合《周易》的本质，黄宗羲给予充分地肯定，反映他义理易的基本立场。

朱熹《周易本义》首列所谓由天地之数五十有五组成的河图和由戴九履一、左三右七、二四为肩、六八为足之数组成的洛书。黄宗羲对其倡导的河图洛书进行考辨。他承认《尚书》、《论语》、《系

① 《易学象数论》卷首，《自序》。

辞》、《礼记》明言古有河图、洛书，但它们所称谓的河图洛书与宋易象数学所指不同，并通过大量实例证明《周易》与宋易所说的河图洛书无关。黄氏对此进行辨析道：

《六经》之言《图》、《书》凡四。《书·顾命》曰：“《河图》在东序”，《论语》曰：“河不出图”，《礼运》曰：“河出马图”，《易》曰：“河出图，洛出书，圣人则之。”由是而求之，图、书之说从可矣矣。……圣人之作《易》也，一则曰，“仰以观于天文，俯以察于地理。”再则曰，“仰则观象于天，俯则观法于地，于是始作八卦。”此章之意正与相类。“天垂象，见吉凶，圣人象之”者，仰观于天文也；“河出《图》，洛出《书》，圣人则之”者，俯察于地也。谓之《图》者，山川险易，南北高深，如后世之《图经》是也；谓之《书》者，风土刚柔，户口扼塞，如夏之《禹贡》、周之《职方》是也。谓之河、洛者，河、洛为天下之中，凡四方所上图书，皆以河、洛系其名也。《顾命》西序之《大训》、犹今之祖训，东序之《河图》，犹今之黄册，故与宝玉杂陈。不然，其所陈者为龙马之蛻与？抑伏羲画卦之稿本与？无是理也。①

《系辞》“仰观于天文，俯察于地理”；“仰则观象于天，俯则观法于地，于是始八卦”是说八卦根源于天地自然，自然界是作《易》的蓝本，《系辞》所说“天垂象，见吉凶，圣人象之”讲的是天象，“河出图，洛出书，圣人则之”讲的是地理，是对仰观于天文，俯察于地理的具体化，也即进一步说明易源于自然，并无圣人依河洛而作易之义。此依《系辞》“仰以观于天文，俯以察于地理”句以及《尚书》之《禹贡》、《顾命》诸篇，对图书河洛分别加以解释，把图书解释为古代的

地图和地理志。具体而言，河洛为成天下之中心，图书为四方所上，以河洛命名之，他甚至把河图比作当时的户籍册。总之，《周易》与所谓龙马负图、洛龟载书说并无关系。不管此说的论证是否有说服力，他对河图、洛书所作的这种无神论解释是有意义的。

《论语》有“河不出图”，《礼记·礼运》有“河出《马图》”的说法，他又辨析说：

孔子之时，世莫宗周，列国各自有其人民土地，而河、洛之《图》、《书》不至，无以知其盈虚消息之数，故叹“河不出《图》”。其与凤鸟言之者，凤不至为天时，《图》不出为人事，言天时人事两无所据也。若《图》、《书》为画卦叙畴之原，则卦画畴叙之后，河复出《图》，将焉用之？而孔子叹之者，岂再欲为画卦之事耶？观于《论语》而《图》、《书》之为地理益明矣。《礼运》出于汉儒，此可无论。^①

孔子慨叹河不出图，凤鸟不至，是叹惜春秋时列国人民由此不知天地盈虚之数，河图洛书与天时人事休戚相关，古代中国以农业立国，天时、地利、人和直接影响着社会的生存与发展。进一步说，如果把河图洛书当成画卦之源，那么卦成之后，河洛图书又将如何使用。河图洛书为上古的地图和地志，与《周易》无关。《礼运》为晚出书，不足为据。但四库馆臣对黄氏有微词，说他“以《河图》为即后世图经，《洛书》为即后世地志，《顾命》之‘河图’即今之‘黄册’，则未免主持太过，至于矫枉过直，转使传陈抟之学者得据经典而反唇，是其一失”。^②

① 《易学象数论》卷一，《图书一》。

② 《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

对于汉以后各家解释河洛图式，黄氏有自己的评论，他认为，汉唐诸家如孔安国、刘歆、郑玄、扬雄、《黄帝内经》、《易纬·乾凿度》、魏伯阳、虞翻等，其言五行生成之数 and 九宫之数，皆未以其为河图或洛书；《图》、《书》之所指既如彼，二数之称名又如此，两者判然不相及。至宋而方士牵强扭合，儒者又从缘饰以为授受之秘，而汉唐以来之议论，一切抹煞矣。又“《图》《书》亦自有辨天地之数，固命之为图，九宫之数，是亦一图也，岂可为书！汉儒图则言画，书则言文，犹致严于名实。此则不暇自掩其失矣”。^①是说汉唐各家所言天地之数 and 九宫之数，都未以此二类数为河图和洛书。即使天地之数的组合可称为图，而洛书之书指天文字，并无图象之义，以书为图更有背于古训。他历考诸家，发现宋以前根本没有谁将天地之数 and 九宫之数，当作河图洛书，因为“两者判然不相反”。直到宋代，方士才将所谓天地之数 and 九宫之数与河图洛书牵强扭合到一起，也就是说以河洛为两种图式始于宋代的方士。宋儒传河图、洛书者，主要是刘牧、邵雍，他们引出陈抟授受，陈抟之说后经刘牧阐发，方将河洛图式纳入儒家易学。“儒者又从缘饰以为授受之秘”，这样就将“汉唐以来之议论一切抹煞矣”。这实际说明河图、洛书系出于道家，非儒家正统。

河图洛书这么一个后出的赝品，宋人也对其理解不一。刘牧认为河图之数九，洛书之数十，李觏、张行成、朱震赞成其说法。朱熹则相反，所作《周易本义》“以十为图，九为书”，将刘牧的河图称为洛书，刘牧的洛书称为河图，其荒谬和不足以信是显然的。关于河九洛十之辩，因为其说与《系辞》天地之数说合，但以其配方位，

^①《易学象数论》卷一，《图书二》。

则背于《系辞》文 对此黄氏论道：“就二数通之于《易》 则十者有天一至地十之《系》可据 九者并无明文 此朱子争十为《河图》之意长于长民 刘牧也。虽然 自一至十之数，《易》之所有也 自一至十之方位，《易》之所无也。一、三、五、七、九之合于天 二、四、六、八、十之合于地，《易》之所有也；一六合 二七合 三八合 四九合 五十合，《易》之所无也。天地之数，《易》之所有也 水、火、木、金、土之生成，《易》之所无也。试尽去后人之添入，依经为说，则此数仍于《易》无与 而况名之为《河图》乎？”^①《易》只有天地之数 若以金木水火土之生成解释天地之数，有悖于《系辞》，五行与天奇地偶之数并无关系。关于天地之数配八卦，他举出三说，即崔憬说、刘牧说和《启蒙》说。认为崔憬所说，只言其数，不言其位，其以七八九六配乾坤震巽，有所依据，以三五二十配坎离艮兑，则没有根据。至于刘牧和朱熹《启蒙》 不仅言其数 而且言其位 更难讲通。

他辨宋代的河图洛书之学，是因为具有浓厚河洛之学色彩的朱熹《周易本义》被定为科举取士必读之书后，广泛流传，“世不敢复议，稍有出入其说者，即以穿凿诬之。夫所谓穿凿者，必其与圣经不合者。摘发传注之讹，复还经文之旧，不可谓之穿凿也。《河图》、《洛书》 欧阳子言其‘怪妄之尤甚者’ 且与汉儒异趣 不特不见于经。亦是不见于传”。“世儒过视象数，以为绝学，故为所欺。余一一疏通之 知其于《易》了无干涉 而后反求之《程传》 或亦廓清之一端也。”^②指责朱熹于《本义》中容纳图书象数学，以乱经传，故作此书，以辨其非。依欧阳修的说法，《易》言河图洛书为怪妄。

《易学象数论》卷一，《图书三》。

② 《易学象数论》卷首，《自序》。

汉代的象数学言象数并不言河图洛书，因此与汉易不同。进一步讲“河洛之学”不特不见经，亦是不见于传”即依《周易》经传文，驳斥其非。此种以传解经原则，仍受孔子作《易》传统观念束缚。但这是对宋易中的象数学的一沉重打击，是对清王朝尊《周易本义》为官方经学的挑战。批判象数学的目的，是要廓清易学上的迷雾，还《周易》本来面目。

在全祖望看来，黄宗羲所谓“河图在《顾命》与《大训》并陈，则是皆书也。使如后世所云，则为龙马之遗蜕与？抑庖牺之稿本与？不知天垂象，见吉凶，所谓仰观天文；河出图，洛出书，所谓俯察地理。图书即今之图经、黄册，其以河、洛名者，以其为天下之中也”。这些主张，“可谓百世不易之论”。“今人徒泥于河出、洛出之文，以为此必沿河溯洛而得之者，真解经之固也。同里李桐曰：《尚书》出孔壁，《仪礼》出淹中，不必皆有符瑞。谅哉！征君于《易》连览千古，一洗前辈之支离，而尤有功于《易》者，此论也。”^①对黄氏辨河洛之非给予了很高的评价。

二、辨先天太极诸说

关于邵雍的先天易学，黄氏批评先天次序图和先天方位图。他认为邵雍先天横图次序出于对《系辞》“易有太极”章解释，但其解释不符合传文原义。因为此章并无生十六生三十二之说。关于此章之旨，他不取画卦说和揲蓍成卦说，而取阴阳变易说，说：

“《易》有太极，是生两仪”所谓一阴一阳者是也。其一阳也，已括一百九十二爻之奇；其一阴也，已括一百九十二爻之

^① 《鮑琦亭外编》卷二十七，《黄宗羲易学象数论书后》。

偶。以三百八十四画为两仪，非以两卦为两仪也。……“两仪生四象”，所谓老阳、老阴、少阳、少阴是也。乾为老阳，坤为老阴，震、坎、艮为少阳，巽、离、兑为少阴。三奇☰者，老阳之象。三偶☷者，老阴之象。一奇二偶☲☱☴者，少阳之象。一偶二奇☳☶☵少阴之象。是三画八卦即四象也，故曰：“八卦成列 象在其中矣。”八卦以象告。此质之经文而无疑者也。又曰：“《易》有四象 所以示也。”又曰：“《彖》者 言乎象者也。”今观《彖传》必发明二卦之德，则象之为三画八卦明矣。^①

此以阴阳二爻之总括为两仪。以乾为老阳之象、坤为老阴之象、震坎艮为少阳之象、巽离兑为少阴之象，是依据《系辞》所说“易有四象所以示”，“八卦成列 象在其中”以及“阳卦多阴 阴卦多阳”等说法，以三画纯阳、纯阴、一奇二偶和二奇一偶之卦象为四象，与王夫之同。黄氏认为四象中有以一卦为象者（如乾坤），有以三卦为象者（如震坎艮与巽离兑），必如康节均二卦为一象（乾、离、坎、坤于四象之位得矣，兑之为老阳，震之为少阴，巽之为少阳，艮之为老阴，无乃杂而越乎？《易》言：“阳卦多阴 阴卦多阳。”震、艮之为阳卦，巽、兑之为阴卦，可无疑矣。反而置之，明背经文，而学者不以为非何也？）^②邵雍四象说以两卦为一象，即以乾属于老阳，离属于少阴，坎属于少阳，坤属于老阴，“尚得其位”，但以兑为太阴，震为少阴，巽为少阳，艮为太阳，则违背传文。

在黄宗羲看来，邵雍加一倍法的错误在于不理解“易有太极”

① 《易学象数论》卷一，《先天图一》。

② 同上。

章中生两仪、生四象、生八卦之“生”字。他说：

太极、两仪、四象、八卦，因全体而见。盖细推八卦（即六十四卦）之中，皆有两仪、四象之理，而两仪、四象初不画于卦之外也。其言“生”者，即“生生”之谓《易》之“生”，非次第而生之谓。康节加一倍之法，从此章而得，实非此章之旨，又何待生十六，生三十二，而后出经文之外也。^①

按黄氏对四象的解释，两仪即含四象，四象即是八卦，以不断变易为生，两仪、四象即存于八卦和六十四卦之中，它们是一个整体，并无时间先后次序。此种解释与王夫之关于“生”的看法大体一致。黄氏答万公泽说：“统三百八十四爻之阴阳，即为两仪；统六十四卦之纯阳纯阴，阳卦多阴，阴卦多阳，即为四象；四象之分布，即为八卦。故两仪、四象、八卦，生则俱生，无有次第。”^②此说取朱熹义，未必符合传文本义。关于八卦排列顺序，邵雍有乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之说，黄氏依《说卦》文，认为应是乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑这样的顺序，邵氏的排列同样背于经文。

他依《说卦》“帝出乎震”章，驳斥邵雍乾南坤北离东坎西先天方位图，认为，《说卦》中的“天地定位”章说的“定位”指居上下之位，不是邵雍说指乾南坤北之位：

夫卦之方位，已见“帝出乎震”章。康节舍其明明可据者，而于未尝言方位者重出之，以为先天，是谓非所据而据焉。“天地定位”言天位乎上，地位乎下，未闻南上而北下也。“山泽通气”山必资乎泽，泽必出乎山，其气相通，无往不然，奚取

《易学象数论》卷一，《先天图一》。

② 《宋元学案》卷二十五，《龟山学案》引。

其相对乎？雷风相薄”震居东 巽居东南 遇近而合 故言相薄，远之则不能薄矣。东北为寅，时方正月，岂雷发声之时耶？“水火不相射”南方炎 北方寒 犹之冬寒夏热也。离东坎西，是指春热秋寒，谁其信之？此皆先儒所已言者，某则即以邵子所据者，破邵子之说。^①

《说卦》“天地定位”章未明言八卦之方位 只说“山泽通气 雷风相薄 水火不相射”但与“帝出乎震”章是一致的。配以方位 应是离南坎北 震东兑西 乾西南 坤西北 巽东南 艮东北。配以四时 则为震春、离夏、兑秋、坎冬。这是《说卦》的本义。如果依照邵雍的先天方位说 离居东 坎居西 等于说春热秋寒 违背常理。《说卦》有“动万物者莫疾乎雷”一节，其配方位，与离南坎北说相同，只不过没有明言乾坤罢了。这种观点旨在反对以“天地定位”章为伏羲先天之易，“帝出乎震”章为文王后天之易说。

邵氏依先天图创制天根月窟，即《参同契》乾坤门户牝牡之论，后儒加以发挥，黄氏认为诸说虽有所不同，但都以阳生为天根，阴生为月窟，“盖康节之意 所谓天根者 性也 所谓月窟者 命也。性命双修 老氏之学 其理为《易》所无 故其数与《易》无与也”。^②在他看来，邵氏的先天之学非易学，而是道家之学。

邵雍以象数学来分析社会历史，提出皇极经世说，黄氏批评皇极之数乃卦气说的一种形式。他说：“至宋而后，有所谓《先天图》者。于是邵子以六日七分之法施于其图，黜卦起中孚之说，以复起冬至 姤起夏至 其以坎、离、震、兑四正卦主二十四气者 改为乾、

^① 《易学象数论》卷一，《先天图二》。

^② 《易学象数论》卷一，《天根月窟》。

坤、坎、离。此《圆图》之卦气也。’因为邵氏的大圆图是讲卦气说，所以又提出皇极之数，解释一年时日计算宇宙和人类历史的方法。邵雍的《皇极经世》用蓍法计算历数，其推算就一年时间说不准确。其计时用的范畴从大到小，如元会运世年月日，其关系为一世为三十年，一运为十二世，一会为三十运，一元为十二会，“总不出十二与三十之反复相承”，邵雍“必欲以十二与三十整齐之，其奇零岂可抹杀乎？”其结果每一时间单位的数目皆为“成数”即整数而无余数，计算方法不符合历法规律。又说：“康节之为此书，其意总括古今之历学尽归于《易》。奈《易》之于历本不相通硬相牵合所以其说愈烦，其法愈巧，终成一部鹵突历书而不可用也。”^①由于邵雍把《周易》与历法联系起来使《周易》成为一部鹵突糊涂历书。

在批判邵雍的同时黄宗羲对朱熹也展开批判说：“《易》不始于文王，则方位亦不始于文王，故不当云文王八卦方位也。乃康节必欲言文王，因先天乾南坤北之位，改而为此。朱子则主张康节之说过当反致疑于经文。”在他看来“离南坎北之位本无可疑自康节以为从先天改出，牵前曳后，始不胜其支离；朱子求其所以改之之故而不可得，遂至不信经文。吁！可怪也！”^②又“先天之方位阴与‘出震’、‘齐巽’之文相背而晦翁反致疑于经文之卦位。生十六，生三十二，卦不成卦，爻不成爻，一切非经文所有。顾可谓之不穿凿乎？”^③朱熹于《本义》中注“天地定位”章用邵氏的伏羲先天方位说，注“帝出乎震”章，用文王后天方位说，但注“帝出乎震”章则说“此章所推卦位之说，多未详者。”注“动成物者莫疾乎

《易学象数论》卷五，《皇极一》。

② 《易学象数论》卷一，《八卦方位》。

③ 《易学象数论》卷首，《自序》。

雷”章也说“未详其义”。黄氏认为朱熹此说怀疑传文，显然是由于相信邵雍的先天方位说所致，以先见为主。至于《说卦》中的“天地定位”章是否讲八卦方位，是否同“帝出乎震”章的方位说一致，是可以争议的。但他指出，朱熹注此章宁可怀疑传文而相信邵雍的说法，此对《本义》是个打击。

他进一步指责朱熹用邵雍方位说，把《易》弄得混乱不堪，说：“朱子主先天之说，以乾南坤北者，伏牺之卦位也；离南坎北者，文王之卦位也。《河图》出于宓戏，其时尚无离南坎北之位，硬以乾南坤北配之，则更无一合者矣。天下之物，一人以为然，千万人以为然，其为物也不远矣；一人可指之为此，又一人可指之为彼，其为物也，无定名矣。故以天地之数配八卦者，皆非定名也。”^①所谓一人指此，一人指彼，是比较崔憬、刘牧、朱熹三家之说而言。先天之学，缺乏依据，此亦一是非，彼亦一是非，判断标准多元化，导致歧义。黄氏认为标准只有一个，那就是《周易》。离开《易》的经文，一切皆非定名”，体现他论八卦方位以经解经的精神。

除河图、洛书、先天八卦之外，象数学派别还有很多，“汉儒以降，异说纷纭。焦京之徒以世应、飞伏之诸说附人之；《太玄》、《洞极》、《潜虚》、《洪范》之徒，则窃《易》而改头换面；《壬》、《遁》之徒，或用易卦，或不用易卦。要皆自谓有得于象数之精微，以附于彰往察来之列。”^②黄宗羲对这些流派，都指出其来历和流变，并与《周易》比照，以此证明与《易》无关。

《太玄》是扬雄的仿《易》之作，该书以赞为爻，以两赞当一日，

《易学象数论》卷一，《图书五》。

② 《易学象数论》附录 汪瑞龄《易学象数论序》。

七百二十九赞以当一岁，试图以此解释历法。但赞数与日数又不全合，苏明允又提出弥补之法。黄宗羲认为，“《易》未尝有六日七分之说，加之起于后世。子云准历以作《玄》苟不相似 则又何以书？是故子云之短，不在局历以失《玄》，在不能牵《玄》以入历也。”^①明确指出扬雄作《太玄》是把《易》纳入历的轨道，混淆《易》与历的区别 不足为取。司马光《潜虚》假河图，《洪范》托洛书 而攀附于《周易》以为社会治乱 人事吉凶 与天道相关 可以用算术判断。黄宗羲却根据它们自身的算法，得出相反的结果，证明其毫不足信。对《洞极》一书，黄宗羲判定它，既非关子明所作，也非阮逸所作，而是伪书，“独怪朱子既知其伪，而又引以证图十书九”^②，对朱熹曲从伪说，提出了责难。针对民间最为流行的《太一》、《六壬》、《遁甲》三书 世称占家“三式” 黄宗羲以为不过是干支、五行、星宿等多种方术杂糅《周易》而成，其中有许多烦琐的图表，占者按图推排，以便趋吉避凶。他将图表反复检验，指出它们经纬混淆，行度无稽，“顺者反逆，逆者反顺，使其吉凶星煞无验则可，不然则避其所当趋，趋其所当避矣。某故以为自乱其术也”。^③

《乾坤凿度》宣扬轨运测验之法，认为君主“其受命即位之年，在入轨之初，与天运相符，则有贤子孙继之以毕其轨，亦如六爻次序，自初至上，不当轨年之初，入轨已十年，百年。既与天运不符，身幸不失，子孙自不能继。受命之君，其德宜与卦运相符，苟失其德，阴则起大而强，阳则柔易而弱，则不永其位。水旱兵饥，考知其年，预为之备，则可以救灾度厄”。黄宗羲则反驳道：“则是有一天下

① 《易学象数论》卷四，《太玄》。

② 《易学象数论》卷四，《洞极一》。

③ 《易学象数论》卷四，《乾坤凿度三》。

者可一委之运数，而人事不修也？即位之年必欲当轨之初，从古来有七百余年不易姓者乎？帝王之治天下，允执其中，宁因消息所直，而过刚过柔以迎卦气乎？水旱兵饥，十年内外不能不遇，而以六百年、七百年为期，是乱日少而治日多也。’^①朝代的兴废与轨运无关，帝王治理天下，主要在修明人事，所谓政通人和。自然界的时运虽说有影响，但不起决定作用，事在人为，起决定作用的是统治者的政策，他在《明夷待访录》中有精彩的论述，通过核算证明这种轨运测验之法与历史事实不符。

三、观象而明理

黄宗羲的易学虽以批判为主，即批评象数学，但也有正面的易理阐释，以下择要论述。

他提出观象明理的易学主张 论象说：“圣人以象示人 有八卦之象 六画之象 象形之象 爻位之象 反对之象 方位之象 互体之象，七者备而象穷矣。后儒之为伪象者，纳甲也，动爻也，卦变也，先天也。四者杂而七者晦矣。吾观圣人之《系辞》，六爻必有总象，以为之纲纪，而后一爻有一爻之分象，以为之脉络。学《易》者详分象而略总象，则象先之旨亦晦矣。刘长民《钩深索隐图》，每谈总象，又杂四者而为言，以是不免穿凿附会之病。羲故别著之，以为象学。”^②把象分为七种，即八卦之象，六画之象，象形之象，爻位之象 反对之象 方位之象 互体之象 其他如纳甲、动爻、卦变、先天等皆伪象，推崇七象而排斥四伪象，强调要以一卦之总象统领六爻

《易学象数论》卷四，《乾坤凿度三》。

② 《易学象数论》卷三，《原象》。

之分象，反对详分象而略总象，更反对谈总象又杂以四伪象。他认为卦象与卦爻辞有着内在的联系，以七象解释各卦卦爻辞，其中以东方苍龙七宿解释乾卦各爻辞，如子丑月，黄昏，苍龙入地，故曰“潜”。寅卯月，角宿昏见天渊之分，故曰“在渊”。辰巳月，苍龙昏见天田星下，故曰“见龙在田”。午未月，龙星昏中于天，故曰“在天”。申酉月，大火西流，龙将入地，故曰“夕惕”。戌亥月，平旦，龙见于东北，昼晦其形，故曰“亢”。对近人以龙星出入释乾卦各爻辞影响很大。又以“冰霜之候，农功未施”解释坤卦各爻辞等。他认为，假象的目的在于明义理：

五经传注 唯《易》为最多 然自秦汉以来 分为二途 有义理之学，有象数之学。主变占而不言义理，田何、九师之徒是也；尚玄虚而不言象数，王辅嗣、韩康伯之流是也。唐宋以后，或言义理，或言象数，象数则搀入老氏之图书，非复田何之象数矣 理则本之天地万物 非复玄虚之理矣 互相出入 义理与象数终不能归一。盖易非空言也，圣人以之教天下万世者也。大化流行，有一定之运，如黄河之水，自昆仑而积石、而砥柱、而九河、而入海，盈科而进，脉络井然。三百八十四爻皆一治一乱之脉络，阴阳倚伏，可以摹捉，而后圣人得施其苞桑拔茅之术以差等百王。故象数之变迁为经，人事之从违为纬，义理即在其中。一部二十一史，是三百八十四爻流行之迹也。……圣人写天象以为象数，不过人事之张本，其为象数也，尽之于三百八十四爻。^①

既反对主变占的汉易象数学，亦不赞同尚玄虚的魏晋易义理学，尤

^①《南雷诗文集》上，《昼川先生易俟序》。

其对唐宋象数学走向图书之学，义理学走向玄虚之理，持批评态度。他主张象数与义理统一，所谓“义理即在其中”，是说象数与义理不可分，而皆以人事为主，其易非空言，而是圣人教天下万世之书。

关于易理，黄宗羲集中讨论了理气、太极与阴阳等问题。其论气说：“覆载之间，一气所运，皆同体也。”^①“覆载之间”为天地天地间皆气，即“盈天地间皆气也”。^②气与天地同体。又“通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也”。^③论理说：“天地之间只有气，更无理。所谓理者，以气自有条理，故立此名耳。”^④又“夫所谓理者，气之流行而不失其则者也”。^⑤理是气的条理，以及其规则。对于理气关系，他主张二者不可分：“理气之名，由人而造。自其浮沉升降者而言，则谓之气，自其浮沉升降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而名，非两物而一体也。”^⑥道理皆从形气而立，离形无所谓道，无所谓理。“流行而不失其序，是即理也，理不可见，见之于气。”^⑦理气非二物，而是一物的两个方面，理为规则，气为实体，理无形而气有形，二者相互联系，相互依赖，缺一不可。其中气更为根本，因为理是其“条理”，这显然继承张载以来气体论的思想。

《宋元学案·濂溪学案》附有黄氏《太极图讲义》一文，代表其太极观：

《孟子师说》卷一。

② 《明儒学案》卷六十二，《戴山学案》。

《太极图讲义》见《宋元学案》卷十二，《濂溪学案下》。

④ 《明儒学案》卷五十，《诸儒学案中四》。

⑤ 《明儒学案》卷二十二，《江右王门学案七》。

⑥ 《明儒学案》卷四十四，《诸儒学案上二》。

⑦ 《孟子师说》卷二。

通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而有往来阖辟升降之殊，则分之为动静。有动静则不得不分之为阴阳。然此阴阳之动静也，千条万绪，纷纭胶轕，而卒不克乱，万古此寒暑也，万古此生长收藏也。莫知其所以然而然，是即所谓理也，所谓太极也。以其不紊而言，则谓之理；以其极至而言，则谓之太极。识得此理，则知“一阴一阳”即是“为物不贰”也。其曰无极者，初非别有一物依于气而立，附于气而行。或曰：因“易有太极”一言，遂疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然矣，故不得不加无极二字，造化流行之体，无时休息，中间清浊、刚柔、多少参差不齐，故自形生神发，五性感动，后观之，知愚贤不肖、刚柔善恶中，自有许多不同。世之人一往不返，不识有无浑一之常，费隐妙合之体，徇象执有，逐物而迁，而无极之真竟不可见矣。圣人以“静”之一字，反本归元，盖造化、人事皆以收敛为主，发散是不得已事。非以收敛为静，发散为动也。一敛一发，自是造化流行不息之气机，而必有所以枢纽乎是，运旋乎是，是则所谓静也。故曰“主静”学者须要识得静字分晓，不是不动是静，不妄动方是静。慨自学者都向二五上立脚，既不知所谓太极，则事功一切俱假，而二氏又以无能生有，于是误认无极在太极之前，视太极为一物，形上形下，判为两截。羲山先师曰：千古大道陆沉，总缘误解太极“道之大原出于天”，此道不清楚，则无有能清楚者矣。^①

这一段论述包括以下意思：第一，肯定气为本原。天地间是一气，古今无非一气，气本为一，分而有阴阳动静，自然界一切都充满

^①《太极图讲义》，见《宋元学案》卷十二，《濂溪学案下》。

了气。他论五行之气来源时说：“夫太虚，絪縕相感，止有一气，无所谓天气也，无所谓地气也。自其清通而不可见，则谓之天，自其凝滞而有形象，则谓之地。故曰‘资始资生’，又曰‘天施地生’。”^①以一气解释《彖》文的乾坤二元，认为整个宇宙充满了气，万物生成离不开气，气为万物的本原。

第二，气与太极、理密不可分。生物的所以然而然，也就是理或太极，理与太极的区别在于，理寓于气，其有条不紊，是气的规律，气极至而言即太极，因其至尊无极，太极、无极是个形容词，可谓理的别称。他解“易有太极，是生两仪”说：“阴阳者，气也。爻者，质也”。^②以阴阳二气为两仪或阴阳爻象之本原。这里讲的“太极”指气阴阳未分的状态。又发挥刘宗周太极观：“‘一阴一阳之道’，即太极也。天地之间，一气而已，非有理而后有气，乃气立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一层，以立至尊之位。故谓之太极而实无太极之可言，所谓‘无极而太极’也。”^③这表明气与太极与理密切相关，气又与太极相关，太极说与理气论相通，发挥其师刘宗周的太极观。他说：“太极与阴阳，果二物乎？其为物也果二，则方其未合之先，各安在邪？朱子修身认理气为二物，其原盖出于此。不知此三语正明理气不可相离，故加妙合以形容之。”^④周敦颐《太极图说》“无极之真，二五之精，妙合而凝”三语说明，太极与阴阳也是统一的，不能截然分开。气本一，以动静而分阴阳，理指阴阳有条不紊的规则，太极形容其极至，至于

① 《易学象数论》卷一，《图书四》。

② 《易学象数论》卷一，《先天图一》。

③ 《宋元学案》卷十二，《濂溪学案下》。

④ 《宋元学案》卷十二，《濂溪学案下》。

无极亦依气而立，太极、无极只是称谓不同，实质一致。

他在与友人通信时进一步说太极与阴阳是一种共生的关系：“弟以为一阴一阳之为道，道即太极也。离阴阳无从见道。所谓易有太极，是生两仪，此为作易者言之。因两仪而见太极，非有先后次第也。宗兄之意，是先有太极，而后分之阴阳。当其未分阴阳之时，不知太极寄于何所？有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不遂四时凋，此二氏之言也，易岂有是乎？”^①不赞同太极与阴阳有先后次序，即先有太极，然后现分为阴阳。“所谓易有太极，是生两仪 此为作易者言之”是指作《易》角度而言 太极与阴阳并无先后之分，而是共生，或者说太极中已经包蕴着阴阳，即“其言太极也，统三百八十四爻之阴阳，即为两仪；统六十四卦之纯阳纯阴，阳卦多阴，阴卦多阳，即为四象；四象之分布，即为八卦。故两仪四象八卦 生则俱生 无有次第”。^② 否则就坠入佛老无中生有的泥坑。依此理论看天地与万物的关系，也可以说是一种共生的关系，天地之所以生万物，是其本身已经包括生养万物的因子，而万物生养不过是顺其自然的展开，从逻辑上讲无所谓先后。这旨在反对无生有的观点。

黄宗羲借易理点评形神、性情。他说：“《易》曰 精气为物 游魂为变。所谓精气，即魄也。神与意与志皆魂之所为也。魂魄如何分别？曰：昭昭灵灵者是魂，运动作为者是魄。魄依形而立，魂无形可见。……譬之于烛，其炷是形，其焰是魄，其光明是魂。子产曰：人生始化曰魄，即生魄，阳曰魂。是人之生，先有魄而后有魂

《南雷诗文集》卷上，《再答忍庵宗兄书》。

② 《南雷诗文集》卷上，《万公择墓志铭》。

也。’^①‘精气为物 游魂为变’出自《系辞》‘精气即魄 依形而立 魂无形可见 而神、意、志皆其所为 魄生魂 神依赖于形 在形神关系上，形是第一性的，神随形而生。

他以利贞谈及性情 说：“性情二字 原是分析不开 故易言利贞者，性情也。无情何以见性？孟子言恻隐、羞恶、辞让、是非，即是仁义礼智 非恻隐、羞恶、辞让、是非之上 又有一层仁义礼智也。虞廷之言道心即中也，道心岂中之所发乎？”^②又“情者，一气之流行也 流行而必恻隐、羞恶、辞让、是非之善 无残忍刻薄之夹带 是性也。故《易》曰：利贞者，性情也。先生言情之善，原从性之善而来，但情之善可迁，而性之善不可迁。不知情之迁，迁于外物耳，当其无物之时而发之，何尝不仍是恻隐、羞恶、辞让、是非之心乎？其不迁也明矣。今必欲于四端之前，求其不可知、不容说者以为性，无乃复堕于成说乎？”^③“利贞者 性情也”出自乾卦《文言》 李鼎祚《周易集解》引干宝曰：“以施化利万物之性，以纯一正万物之情”如同利贞统一一样 性情也不可分，“无情何以见性”也就是说性通过情来表现，反对空谈性，而求落到实处。孟子所谓的恻隐、羞恶、辞让、是非这四端，与仁义礼智也是统一的，仁义礼智之性存在于四端之中，不存在超越此四端之仁义礼智之性，先生指王顺渠，批评其“执情为性”之说。

他也不凭空谈论仁义，而是强调其事功，说：“天地以生物为心，仁也；其流行次序万变而不紊者，义也。仁是乾元，义是坤元，乾坤毁则无以为天地矣。故国之所以治，天下之所以平，舍仁义更

《破邪论·魂魄》。

① 《明儒学案》卷三十一，《止修学案》。

② 《明儒学案》卷四十二，《甘泉学案六》。

无他道。’^①仁义在《易》为乾坤，地位至关重要。仁义不仅体现天地生物之心及其有序发展与变化，而且尤表现在治国安邦上，此为治国平天下之大道。

黄宗羲治《易》也在经世 这一点表现在《明夷待访录》中。有关撰此书的用心，他在自序有云：“吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉 岂因夷之初旦 明而未融 遂密其言也。”^②就其书名而言，明夷为《周易》明夷卦 此卦下离上坤 日在地中 阴隐没于地中 象征黑暗 卦辞为“明夷 利艰贞”。《彖传》释为“利艰贞 晦其明也 内难而能正其志，箕子以之”。指此时应利于牢记艰难，守持正固。“箕子之见访”出自六五“箕子之明夷 利贞”意谓箕子身有明德而逢纣之恶，乃以明为暗。宗羲当易代之际，自感不遇，又不欲出仕，因取明夷为名，著其书以待反清者自用。梁启超对此书评道：“梨洲正欲为代清而兴者说法耳。”^③

黄宗羲的《易学象数论》是易学史上第一部对象数学进行科学性总清算的专著，对以后易学的发展有着深刻的影响，四库馆臣对此评道：“盖易至京房 焦延寿 而流为方术 至宋陈抟而岐入道家，学者失其初旨，弥推衍而胶轲弥增。宗羲病其末派之支离，先纠其本原之依托。”其〔黄宗羲〕持论皆有依据 盖宗羲究心象数 故一一能洞晓其始末，因而得其瑕疵，非但据理空谈，不能中其要害者比也”此书“宏纲巨目 辨论精详 与胡渭《易图明辨》 均可谓有功于《易》道者矣！”^④黄宗羲虽然没有从正面过多的论述《周易》的思

《孟子师说》卷一。

② 《明夷待访录》卷首，《序》。

梁启超：《中国近三百年学术史》，东方出版社 1996 年版 第 57 页。

《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

想，但对象数学的种种批判反映其义理易的特征，这与他学术总体倾向分不开。他的批判开清初批判宋易象数学的先河，流风所被，黄宗炎、胡渭、毛奇龄等人继起，系统地考辨宋易图书学和先天太极说，导致清初易学学风的转变。

第三节 黄宗炎的易学

黄宗炎生于明万历四十四年（1616），卒于清康熙二十五年（1686），字晦木，一字立溪，号鹁鸪，浙江余姚人，黄宗羲之弟。曾师从刘宗周，与其兄宗羲、弟宗会负异才，时称“浙东三黄”。崇祯中，以明经贡太学，其学术与黄宗羲大体相当。明亡后，潜心学《易》；“于象纬、律吕、轨革、壬遁之学，皆有密授”。^① 易著有《周易象辞》二十一卷，《周易寻门余论》二卷，《图书辨惑》一卷。四库馆臣对《周易象辞》的评价是“力辟陈抟之学，故其解释爻象，一以义理为主”。又“于易之字义，多引篆文以释之”。对《周易寻门余论》是“兼排释氏之说，未免曼衍于易外，其诋斥宋儒，词气亦伤太激。然其论四圣相传，不应文王、周公、孔子之外，别有伏羲之《易》为不传之秘。《周易》未经秦火，不应独尽其图，转为道家藏匿二千年，至陈而始出，则笃论也”。对《图书辨惑》“谓陈抟之图书乃道家养生之术，与元陈应润之说合，谓周子《太极图说》，图杂以仙真，说冒以易道，亦与朱彝尊、毛奇龄所考略同，至谓朱子从而字析之，更流于释，则不免有意深文，存姚江朱陆之门户矣”。^② 大

^① 《鮑琦亭集》卷十三，《鹁鸪先生神道表》。

^② 《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

体反映黄氏治《易》的特色。

黄宗炎生逢明清鼎革之际，家庭变故，使其遭受人生的艰难困苦，其治《易》也有一番曲折的历程：

予七、八时，随先忠端公于京邸授《周易本义》句读，逾季未能省大义。先忠端蒙难，愚方童稚，凡我先忠端理学之渊源自得之精蕴，实未尝窥其毫末也。迨乎稍长，吾兄太冲先生命读王《注》、程《传》时随行逐队以图进取，不过为博士弟子之学，无所得于心也。问从戴山夫子与闻绪论，予蒙蔽甚深，虽夫子谆谆训诲，未能有所启发。每与执父陆文虎共阅郝仲舆先生《九经解》，其融会贯通，一洗前人训诂之习。然而可指摘之处颇多，遂有白首穷经之约。文虎捐馆，丽泽零落，而予更遭风波震荡，患难剔剥，始觉前日之非。夫立身与物老而衡决，其困而不学之故乎？子曰：作《易》有忧患，不占不可为巫医，学则可无大过。拟以五十之年，息绝世事，屏斥诗文，专功毕力，以补少壮之失。家贫苦饥，奔驰四方，以糊其口，枵腹殚思，往往头眩僵仆，或有臆中胸怀，亦若天空海澜，顿忘其困苦，又复废书长叹，恨不使文虎见之一畅，吾茹噎也。因其未能鳞次，姑随笔杂述，以备散忘，命之曰《寻门余论》。见予得门而入之难也。^①

从自述其治《易》历程看，父黄尊素授以朱熹《周易本义》，兄黄宗羲宗王弼《周易注》和程颐《易传》，让读王弼《周易注》和程颐《伊川易传》，早先受父兄影响，乃宋易义理学规模。后又与陆文虎共读郝敬《九经解》其中易学部分，深有所得，又仿孔子作《易》明忧患之

^① 《周易寻门余论》卷上，《序》，《四库全书》本。

故以五十之年专攻《易》 结合自己经历领悟易理。治《易》虽宗朱熹，但不取其河洛图书之学，继承其义理部分。

一、批宋图学三派

黄宗炎认为 古代《易》并没有图书 只有画文字，《易》的图书学始于宋初陈抟，乃道家杂于《易》的产物，归纳起来主要分三派，它们是陈抟、刘牧的河洛图式，邵雍的先天图和周敦颐的太极图，对图书三派进行批判：

《易》有图学 非古也。注疏犹是魏晋唐所定之书 绝无言及于此者。有宋图学三派，出自陈图南，以为养生馭气之术，托诸《大易》 假借其乾坤水火之名 自申其说 如《参同契》、《悟真篇》之类 与《易》之为道 截然无所关合。儒者得之 始则推墨附儒，卒之因假即真。奉螟蛉为高曾，甘自屈其祖祢。据朱子发经筵、进表，宋易之陈氏亦犹汉之易学授受，俱鼻祖于田子装，田氏之学传自圣门，历历可数。图学从来出自图南 则道家者流 杂之《大易》 遂使天下靡然称为《易》老。儒者极其崇奉，并讳其所谓老，专以《易》归之，亦可畏也。上古何尝有图？但文字未备，画为奇偶，示文字之造端尔。陈氏不识古文古字，误以为图也。^①

首先 批判河图洛书。他引《系辞》语加以批驳 如解《系辞》“河出图 洛出书 圣人则之”说：“河洛为天地之中 帝王受命所必经画，田赋差等壤土辨别必有定制，垂诸典册，九州五服悉视此以为准的，即《禹贡》所云成赋中邦也。河有图籍之可稽，洛有文书之

^①《图书辨惑》卷首，《图书辨惑原序》，《四库全书》本。

可考，是天下之方物土产成形于地者，圣人系于卦爻之辞而取则之。天垂象指仰观天文而言，图书指俯察地理而言，天高无所亏蔽，即其垂而可象，地远则多阻隔，未必尽能步履，故赖图书以代耳目闻见也。若夫龙马负图，神龟献书，此怪妄之言何所证据，所不取也。^①与其兄黄宗羲一样，批判宋易河洛图书之学，认为河图不过是典册、图籍，洛书即载天下方物土产之文书，所谓“则之”非宋易所说《易》卦源于河图洛书，而是仰观天文，俯察地理的结果，所谓“龙马负图，神龟献书”毫无根据，为奇谈怪论。

又如解《系辞》“天地之数”章说：“五位相得而各有合，不过言奇与奇相得，合之而成二十有五；偶与偶相得，合之而成三十，未尝有生数成数及五行之所属也。”^②易只讲奇偶相得之数，无生数成数，《系辞》“天地之数”章与河图洛书无关。其解“洪范”云：“夫洪者大也，范者法也，犹言治天下之大经大法也。盖治天下之大法，有此九条。”^③而“以载九履一，左三右七，二四为肩，六八为足”之洛书相比附，纯属无稽之谈。在他看来，河图洛书“乃地理方册，载山川之险夷，壤赋之高下，与五等六等班爵授禄之制度，若《禹贡》、《王制》之类。”^④宋儒好为神奇，愈作怪妄，愈失其实矣。至于陈抟以“《易》者乾，乾六爻皆龙，又乾象为马，故云龙马负图。九畴稽疑，龟从蓍从，卿士从庶民从，斯谓之大同，故云神龟负图”其立论荒诞不可执，其取义则恍惚而无当大道。

其次，批判先天图式。邵雍的先天图式包括伏羲八卦六十四

《周易象辞》卷十八，《系辞上传》第十二章，《四库全书》本。

《图书辨惑》“河图洛书辩”条。

③ 同上。

同上。

卦次序图和伏羲八卦六十四卦方位图，横图即次序图，圆图即方位图。

关于横图，黄宗炎批驳邵雍以加一倍法解释八卦六十四卦构成，说：“自有乾坤六子，以一卦为主，各以八卦加之，得三画即成六画，得八卦即有六十四卦。何曾有所谓四画、五画之象，十六、三十二之次第也。四画、五画，成何法象？”^①依《系辞》、《说卦》文王重卦说，反对邵雍加一法，因为此说与《系辞》“兼三才而两之故六”不符。

他认为，八卦是文字的起源。伏羲欲以文字教天下传后世，创奇偶之画，使天地间雷风水火山泽之象，焕然移于方册之上，这便是所谓的文字。后圣师其大意，变成斜正纵横之状，使文字日增。“卦画者文字之根原，文字者卦画之支流也。八卦者六书之指事象形，六十四卦者六书之声意转借也。”^②以为八卦是最早的文字起源，而八卦则根源于天地。在他看来，天地不过是自然而然，人为的造作，始有乾坤震巽坎离艮兑。夫子赞《易》之神化，更不言天地之神化，“盖羲文已将天地之神化布在方册中。夫子学《易》，从方册中穷理尽性以至于命而与天地参，不欲从虚空浩渺，自出头地，以补羲文所不及也”。而陈抟、邵雍竟舍《易》之为书，“自寻神化，自求性命，宜其贵无贱有，抹杀千古之语言文字，去文明而就混沌，以归自然，究竟其自然者安在哉！”^③

关于圆图，邵雍以数往知来、逆数构筑其方位说，黄氏认为这是对《传》文的曲解，说邵氏“以震历离兑乾为顺，以巽历坎艮坤为

① 《图书辨惑》“先天八卦方位六十四卦方圆横图辨”条。

② 同上。

③ 同上。

逆。顺为数往，逆为知来，则震离兑乾仅能数往，不能知来，巽坎艮坤职在知来，无烦数往。夫乾知大始，乃统天，于知来乎何有？岂可但局之数往，坤以藏之，承天顺天，成物成终，于数往乎何有？岂可反以为知来亦不类矣”。^① 又“一二三四五六七八之数目，有则俱有。焉得震独擅一二三四，数往而顺？巽独擅五六七八，知来而逆？且数自一而二三四为顺，今反以四三二一为顺，自八而七为逆，今反以五六七八为逆，亦难错说矣”。^② 邵雍借助《说卦》“数往者顺，知来者逆。是故易逆数也”，说明某卦数往，某卦知来。黄氏以为易卦都有数往知来的特点，而非固定化。逆数，即倒数，亦非其所谓的震四至乾一顺，巽五至坤八逆，数的顺逆与传文乖离。

黄宗炎评伏羲八卦方位图即小圆图说：“其云乾南坤北也，实养生家之大旨，谓人身本具天地，但因水润火炎，阴阳交易，变其本体。故令 ☰ 乾之中画损而成 ☲ 离，坤之中画塞而成 ☷ 坎，是后天使然。今有取坎填离之法，挹坎水一画之奇，归离火一画之偶，如炼精化气，炼气化神之类，……离复返为乾，坎复返为坤，乃天地之南北也。养生所重专在水火，比之为天地。既以南北置乾坤，坎离不得不就东西。坎月也 水也 生于西方 离日也 火也 出自东方。丹家沙火能伏湏木，铅水结成金液，所谓火中木，水中金，混合相聚。”^③ 驳“乾南坤北”“取坎填离”即坎离中爻互易 分别为坤乾，居北南，坎离居东西，以乾坤坎离四正卦说出于道教练丹术，前人及其兄宗羲已先言之。他把此说追述至陈抟无极图，并考察其中的关系，可谓发前人未发。

① 《图书辨惑》“先天八卦方位六十四卦方圆横图辨”条。

② 同上。

③ 同上。

他又驳六十四卦方位图即大圆图 写道：“今屈横图而圆之 云乾生子中 尽午中 坤生午中 尽子中 离尽卯中 坎尽酉中 皆缘冬至一阳为复，遂充类至义之尽，以六十四卦分配二十四节候。然亦须一候得二卦有奇，乃为恰合。何以候多候少，远不相谋？或是卦有强弱乎？或是气有盈缩乎？俱含糊而不言其故。复之至日闭关 夫子特举象之一节 若姤为夏至 未见明训 未敢信为必然。”^①以复卦配冬至，《传》尚有明文可据 但以姤卦配夏至，《传》无明训，以六十四卦配二十四节气受汉易影响，卦与节气间并无相适应的规则 属简单比附 故不足信。

最后 批判太极图。黄氏自谓：“愚二十年学《易》 稍窥《十翼》藩篱，确知《易》老之不可混称，确知老之不同于释，灼见儒释老之不可冒昧影响。然后敢明言此图之非《易》，而且有老与仙与释之淆乱。不揣固陋，一一而是正之如此。吾知见者必将怒目裂眦，以定子非圣之罪，然而莫之避者何也？圣人之大道非一人所可私，亦非阿党所能据，千秋万世必有明之者矣。时贤之罪子也，何伤？作太极图说辩。”^②在他看来，周敦颐的《太极图说》是儒释老的产物，辨太极图是想区别儒与释老，还作为儒家经典的《周易》本来面目。他进一步考察太极图的思想根源，说：

太极图者，创于河上公，传自陈图南。名为无极图，乃方士修炼之术也，与老庄之长生久视，又其旁门歧路也。老庄以虚无为宗 无事为用 方士以逆成丹 多所造作 去致虚静笃远矣。周茂叔得之，更为太极图说，则穷其本而反于老 庄，可谓

《图书辨惑》“先天八卦方位六十四卦方圆横图辩”条。

《图书辨惑》“太极图说辩”条。

拾瓦砾而悟精蕴。但缀说于图，合二途为一门，其病生矣。又惧老氏非孔孟之正道，不可以传来学，借《大易》以申其意，混二术而总冒以儒，其病更甚矣。盖夫子之言太极，专以明易也；茂叔之言太极，则空中之造化也。两者本不同道。朱元晦又从而分析辩解之，则更杂以释矣。^①

以上引文说明二点；其一，申明太极图归根到底源于道家。“方士之诀，逆则成丹，茂叔之意，以为顺而生人。”^②太极图不过是修炼之术。其二直接源于陈抟无极图和僧寿涯之偈，朱熹继承发展。由于出于道家而不得正道，便从《周易》中寻找根据，并以《易传》“太极”加以附会。如说“茂叔得此图于穆修，又得先天地之偈于寿涯，乃颠倒其序，更易其名，为太极图，并以附于《大易》，指为儒者之秘传。”又“夫茂叔以老附《易》，虽失《易》而得老，惜其杂以方士之图，而老不纯，晦翁杂释于老以附《易》，而释老两失，尚何易之可稽乎？”^③其实“夫子之言太极，不过赞《易》有至极之理，非别有太极而欲上乎羲文也。茂叔之无极而太极，不过推墨附儒；在元晦无乃推假即真，戴僭窃为君父乎！”^④

总之，“茂叔于学则全得之老，于图则杂以仙真，于说则冒以《易》道，未可与夫子之太极、两仪、四象、八卦同年而语也。”^⑤

黄宗炎辨宋易图书学三派，肯定《易》源于自然：“圣人作《易》，俱因造化之自然，绝无勉强布置于其间。……天地自然之道，圣人

① 《图书辨惑》“太极图说辨”条。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

悉取而著之卦画尔。’^①但人对自然非机械的模拟，而是能动利用及改造上 他注乾《文言》“先天而天弗违 后天而奉天时”阐释这一点：“天意未形，大人先之而启其端，天弗能违其思虑也。天之朕兆已露，大人后之而相其成，天示以时，大人奉行之也。是天与大人一气贯通，无形体之隔矣。天且弗违而况于天地间之人与鬼神乎？天无先后大人肇始乃先乎天也，大人成终乃后乎天也。非实有先天之时，可分指为父母未生已前，后天之时可判为血肉既已后也。自陈图南传说于图位，创为先天后天之语，邵尧夫奉而行之，遂将先天后天证为实事耳。’^②反对陈传邵雍以伏羲《易》、文王《易》为先后天之说，认为自然界无所谓先后天，先后天是指天与人关系，即自然现象呈见于人之见形与未见形，未见即人先“启其端”，有超前性，已见则人依此而行之“相其成”，有改造性。凡此皆说明人非被动接受自然的安排，而是能动地认识和改造自然。他批邵雍先后天详细论道：

邵尧夫曰先天之学心也，后天之学迹也。先天之学乃是心法，非言可传，当以心意领会之。后天之学乃是效法，故文字而有形迹之可见。信斯言也，是文、周、孔子俱仅窥心法而终泥于迹象，知心法者惟羲皇，羲皇之图又隐而不见，能表而出之者，惟邵氏是尧夫者。不特度越千古传经之儒，而且匡拂夫文周孔子者也。愚以为有形则羲皇一画已是形矣，岂至方圆横图之堆杂堆积而尚得言无形乎？天地雷风水火山泽非文字之可见者，而何以谓无形，则象象六爻皆文周不显之至理，

《周易象辞》卷十八，《系辞上传》第一章。

② 《周易象辞》卷一，《乾》。

何得指元亨利贞而遂云有形乎。极深研几，拟形容象物宜，恐龙非心意领会，亦不可得。今邵氏之云先天者似乎父母未生以前，后天者似乎气血既具以后，此二语直为杜撰臆说，秦汉载籍中所绝无也。彼必曰本于《文言》，《文言》之谓先天者曰天时尚未至，大人有以开之，若先乎天矣，而与天所将来一无违逆，故云先天而天弗违。谓后天者，曰天既启其端，大人继述其所宜，后乎天矣，若奉天之命，今而不失其时候，故云后天而奉天时。此先后二字本属虚语。^①

批判邵雍先后天之论。邵氏把先天之学视为心法，后天之学视为效法，认为前者是伏羲无形之先天易，后者为文周有形之后天易。黄氏以为伏羲一画有形，文王、周公之彖爻则阐释义理无形，以有无形视圣人之易，并区别于先天和后天，毫无根据，纯属主观臆断。又引乾卦《文言》“先天而天弗违，后天而奉天时”解“先天”一句是“天时尚未至，大人有以开之，若先乎天矣，而与天所将来一无违逆。解“后天”一句是“天既启其端，大人继述其所宜，后乎天矣，若奉天之命，今而不失其时候”。这二句主讲天人关系，是说在遵循自然法则的前提下，人的认识有预见性，并指导改造自然的行为，这一点恰恰是人猿相揖别之所在。他注泰卦《大象》“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”说：“天地开畅，万物和乐，其间缺陷参差之事，不可胜计，必赖人功为补缀安排，而后能尽善尽美，此其人非圣人居天位不可任也。天地生财物，天地不能成也。惟后能财成其道，使天下可共由。天地有所偏枯，天地不能支其倾而扶其危，惟后能辅相其所宜，使天下可共安。凡此皆为民也，民处卑弱，力

有不足 左之右之 俾遂其生 乐其业而已。^① “天地生财物，天地不能成也”，是说天地只为人提供了生存条件，并未给人以现成的东西，必须发挥人的能动作用，按着人的需要改造，即所谓“财成其道”、“辅相其所宜”才能创造出自然没有的东西。

他评《系辞》“佑者 助也。天之所助者顺也 人之所助者信也”说：“圣人作《易》利民 虽以蓍龟神其用 然蓍龟能知吉凶而非吉凶之本原。万事万物，无巨无细，莫不听命于天，天道至公，惟善是与，则其权实操于我，君子所以修身听命，不邀非分之福，不惑鬼神之说也。《易》曰天佑，佑者助其智力而辅相之也。天何故而助之？以其能顺天之道，天助必见于人事，人助以其能诚信感人，相为固结也。身履乎信以交人，心思乎顺以应天，又不敢自是而贵尚夫贤人。故自天佑之，有吉而无不利，岂待蓍龟而后断哉！”^② 作《易》在于有益于民。易反映天道，因此人的行为也要符合天道。人面对天道，应“修身听命”，才能得到天的辅助。天助主要表现在智力上，而把智力物化为人所需要之物，这就要靠人。另外，人是群居的动物，其彼此互助至关重要，以诚信感人，必得他人相助，共尽人事 改造自然。因而反对依赖于“蓍龟”、“鬼神”之说。

二、辨儒佛之心性

借释《易》辨儒佛之心性，是黄宗炎易学特色之一。其论心性皆落到实处，反对佛家空谈心性，其矛头所向直指禅宗及受其影响的宋明理学末流。

^① 《周易象辞》卷五，《泰》。

^② 《周易象辞》卷十八，《系辞上传》第十二章。

关于心，他反佛家空谈心及无心之说，主张有心，心应是具体的 释随卦初九“官有渝贞吉 出门交有功”说：

耳目口鼻，人身之官也。耳交于声，目交于色，口交于味，鼻交于臭，皆为物引而欲随之，随之则变矣。耳目口鼻皆听命于心，心之官则思，思则不听淫声，不视艳色。思则箠豆万钟，非义不受，思则黍稷，非馨明德，惟馨官之有渝变，皆归之于正，则吉。如是则心有所主，不见外物而迁，出门交于天下，始能随时而不丧失其本心，可以有功矣。不然趁时乘几，惟功利之随而轻忽夫礼义，亦为不善变矣，所以致谨于随初也。圣人惧天下之五官蔽于物，以心为君主，使之却邪而从正，心正而五官皆正，一正君而国定矣。释氏惧天下之六根染于尘，以谓心本自无，随六根之自起自灭而不动念，念不动而根尘俱空，身外无余而惟我独贵矣。此圣人与释氏之铁门限也。^①

官即人的感官，此与物交才有感觉，但也易为物欲所引诱而失去本心，心之官即大脑，其思维统摄感觉，不受物欲的干扰，使感觉归于正。佛教所谓的六根即感官，因其易为私欲所染，而简单地否定感觉，追求空灵之心，不现实。儒家不否定感官，而将其纳入理性的轨道。因为内心决定外在言语，“信诚也，从言从心。人之恶德澜翻诈伪莫甚于言，盖皆取给于口，不由心生者也，即御人口给之，谓诚确之士将有言也。先拟于心思，吾行可以从否，持己则言顾行，行顾言，与人则久，要不忘朋友有信，实心相谋，不妄出不轻诺者也”。^② 做到相互信任就是诚，信任是以真心换真心，内心真实无

《周易象辞》卷六，《随》。

② 《周易寻门余论》卷下。

妄，三思而后行，以期心与言、言与行一致，便能取信于人。在这里，心起主导作用。心官统感官，强调理性的作用。

他在评论复卦时进一步阐释了自己的观点。《彖》有“天地之心”一语，他解释道：“人本有心，释氏千言万语，必欲抵之曰无。天地本无心，圣人一言断之曰见天地之心，无心之心因气化流行而见，知气化非能自流行也，有心以主之也。岂有有心之眼耳鼻舌身意，而欲付之色声香味触法灭绝其心。使之弗思，弗思之祸，外蔽于物而不详审，犹其小者也，内无可依据，私邪横起，莫知端绪，其害始不可名状矣。孟子曰必有事焉而弗正心，乃是对证之药。”^①反对佛氏无心之说，佛家所谓感官为物欲牵引而连带心，因此要灭心是错误的。“心有事焉而弗正”出自《孟子·公孙丑下》，意为行仁义事福在当中，此由心善的结果，即心由事见。儒家所谓天地之心，指天地生养万物之心，且以具体气化即从生物过程体现。

他对比剥复写道：“释氏谓无心者非无其心，心本自无心也。欲还无心不须勉强放下，即是剥可不必复，复而修身下仁从道，自考指为纷纷理障。圣学求放心，心之官则思，思则得，不思则不得，不放是复，得亦是复，复非空空可以保守，必修身下仁从道。自考其本原，不同枝流迥别，后世之欲合儒释者，岂非梦语乎。”^②剥为复前一卦，下五阴剥一阳，复则上五阴下一阳，指一阳始回复。坤卦介于剥与复之间，经坤完成由剥向复的转化，喻指修心有个过程。释与儒对于心见解不同，释氏认为心本自无心，无须放下。更反对修心及有所谓的一个过程，即“剥可不必复”。儒家认为心易

《周易象辞》卷八，《复》。

② 同上。

受蒙蔽 因此主孟子所说“求其放心”这便是复 此复非空复 而以“修身下仁从道”为复。又解复卦初九《小象》“不远之复 以修身也”说：

不远之复本从慎独而来，所以能诚意正心，使视听言动咸归无过，以其握修身之要也。放心不知求者，是远而不复，皆因五官百骸偏任其好恶血气强暴，心反退舍，物交物而引之，则其身蔽坏污浊，修之亦甚费整顿，过不外章身自光明清洁，修之之道孰与于此。释氏以视听言动付之五官百骸，当其寂然不动，是为真空，空实非空。当其或视或听或言或动，是为妙有，有实非有，是为空有不仁，是为色即是空，空即是色。当视而视，当听而听，当言而言，当动而动，何尝有心于其间，是为过去心不可得，见在心不可得，未来心不可得。达磨西来，直指本体，本体者何？身是也。身能视听言动，付之官骸，不落识神，则虽视虽听虽言虽动，无所留滞，自落生死，洒落、超脱、轮回，同谓之身，以身还身，何所用修？苟无识神黏恋，偶有非礼之视听言动，亦无伤于本体，又何必用修。故以时时频拂拭为凡夫，以本来无一物为见道也。爻词不远复，本言心传，以修身释之，正一大关键，不可不详辨者。^①

做到慎独便可不远就回归正道。诚意、正心与慎独皆属修心，心修身亦修。放心外弛，不及早复善，是因为受到感官物欲的引诱，修身不过是求其放心，及时知返。此为儒家论心。佛氏则不同，否则人的视听言动诸感觉，因为它们易受物欲感染，进而否定心。“拂拭”出自神秀“身是菩提树，心如明镜台，朝朝勤拂拭，莫使惹尘

^① 《周易象辞》卷八，《复》。

埃”。“本来无一物”出自智能“菩提本无树 明镜亦非台 本来无一物 何处惹尘埃”。以禅宗看来，“拂拭”属凡夫 因此要修 而“本来无一物”才是悟道者 因为其直指所谓的本体 泯灭心性 其实是追求一种绝对的超我。黄氏以为心非抽象，它离不开身，身心一致，因此“爻词不远复 本言心传 以修身释之”。另外 他所谓的“复者复其所固有 非由外烁”。^①说明心本自明，修非外力，发挥孟子性善思想。

辨心涉及无妄。佛家主张无妄就是无心，而《周易》有无妄卦，黄宗炎借此集中阐发了自己对无妄的看法：

释人恶妄之累，人陷弱而不可出，曰性空，曰无心。以视属诸目 目虽见 未尝动见之念 以听属诸耳 耳虽闻 未尝动闻之念。鼻口能臭味，鼻口自知香臭甘苦，未尝动香臭甘苦之念。手足能持行，手足自知操纵步履，未尝动操纵步履之念，原有思 思而不著于思 亦有念 念而不著于念 倏起倏灭 莫得停留 无所系恋 无所憎恶 自然去来随我 不滞于死生。故以人伦日用为烦恼 为污浊 欲尽屏除 始能全消其意识 归于无妄。吾圣人非礼勿视 视则思明 非礼勿听 听则思聪 非礼勿言 言思忠信 非礼勿动 动思恭敬。心之官则思 不思而蔽于物 思则得 不思则不得 思之尽善大中至正。为子而孝 为臣而忠 为弟而弟 为友而信 生顺死安 宁惧识神之为主而入于妄耶。盖圣人之无妄，修齐治平，参赞位育，皆平实可据者，释氏截断意识，以为去妄之根，当体全空，则意识横起以求无

妄，妄即生于无矣。^①

批判释家对无妄的解释，释氏讲性空、无心是因为厌恶妄，所谓性空、无心 诸感觉器官虽有感知作用 但不动 不作任何反应 因此无思无念，如此便可超越一切世俗之物，人伦之情，而后才归于无妄。此无妄如同死物。与此不同，儒家重视感觉，因其与人们的日常生活休戚相关，以礼为例，视听言动诸感觉活动皆要符合礼，思便正确。强调思即思维或思考，而非佛家摒弃思念，正确的符合自然法则与人伦道德规范的感性与理性，才是无妄。人问“妄之义于何而立？人之妄于何而成？”他答曰：

妄者不诚之谓，人而不诚则言行欺伪，久之则虚而为盈，无而为有，即妄成真，遂为妄人矣。今日害于圣道者莫如佛，并失其佛之本意而为蠹贼者莫如禅。佛氏之书，其立教也，每以无为有，以有若无，颠倒互易，以愚生民之耳目。天堂地狱，此本无者也。梵典形容极于鸟兽草木纤尘，分寸历历不爽山河大地，人伦日用，此本有者也。彼偏一切扫除，古今之妄有过于斯者乎。就其异学之中，又有所谓教外别传者出，指其佛所著之经律论为语言文字，比之尘饭土羹，弃而不用，欲直指本体 遂妄自夸大 云禅宗所悟绝非心性 却是明心见性 绝不涉空有，却果真空妙有，视教典之有真空有本无者，又落凡夫矣。天上天下惟我独贵，如来禅不足以当之，当之者为祖师禅尔，信斯言也，岂非即妄成真，为天下之妄人也哉！^②

儒家讲无妄即诚而不自欺，妄起于不诚，自欺，佛教扫除自然之物

《周易象辞》卷八，《无妄》。

② 同上。

及人伦日用，而追求所谓的无，则是妄。“教外别传”指禅宗，它是中国化了的佛教流派，其六祖慧能为了批判烦琐的修行模式及戒规，主张不立文字，直指人心，明心见性，见性成佛，使人们易学易懂。佛教在中国进一步扩大化，直接影响着儒家固有的价值观，黄氏因此进行批驳，以为这些说教，才是最大的妄者。

他说明无妄卦辞“元亨利贞，其匪正有眚，不利有攸往”写道：“无妄者，人无妄念，心与天通，所以能元亨利贞，同于乾也。然于此有正与不正之分焉，其匪正者专恃一己之觉慧，不加学问，任质而行，自以为不勉而中，不思而得矣。不知其障蔽即生于其内，若似乎有斯理也，而不可施之行事，若似乎有斯道也，而不可布之经纶，是匪正之眚而莫可往也，其眚竟与迷复者同矣。”^①人应无妄念，心则与天相通，天本身无妄，无妄要贞即正，还要学，不正而任行在于不学，德性的培养离不开学问，而禅宗自持“觉慧”，主张所谓“顿悟”得道，就是否定学，此非正道，必有灾祸，与“迷复者”同。

论心联系到性，于性黄宗炎同样主张要落到实处，提出天下之公性命的主张，他说：“不以一身之性命为性命，而以天下之性命为性命，不以一己之太和为太和，而以天下之太和为太和。因天及时财成辅相，使各正保合之，群生群动，悉得还其天道之本然，而万国之广咸安宁而自遂矣。”^②性命可以谈，所谓性命应该是天下的性命，而非一己私物，应以天下为公，关怀天下，使每个人各得其所，相互帮助，达到“万国咸宁”。他反对佛家灭情，肯定性与情统一：“观其所感，则知天地万物各自有情，非茫茫任运者可见矣。情即

《周易象辞》卷八，《无妄》。

② 《周易象辞》卷一，《乾》。

生生之几，虽落于欲而不背于理。释氏断缘灭性，并性且谓之空而况情乎。拂天地之性，矫万物之情，不知其生，专顾一死，其偏全广隘岂可同年而语哉！^①此解咸卦《彖》“观其所感而天地万物之情可见矣”一句，情为天地万物自然之流露，体现生生不息的特点，肯定情的合理性，是对人个性的一种张扬。又“圣人教人于卒然流露处指示其善，小之而为赤子之良知良能，大之而为大人之修养治平皆情善也莫非性善也”。^②善亦通过情来表现，性与情不可分离，而且与事功联系起来。对佛氏灭性亦灭情进行批驳，也反对假道学。

在性是否善上，他主张性本善，解复卦初九爻辞“无祇悔元吉”说：“人性本善，无或尘埃点染，一念偶起，旋即消除，固未尝彰显而可见，何至于有悔。悔者悔其不善而迁于善，本无不善，自不至悔。”^③既然性本至善无恶，便一尘不染，何悔之有？严格意义上说，他的讲性善是从理论上说的，此善具有潜在性，通过“继”“成”达成，如发挥《系辞》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”写道：

天地之道，不外于阴阳，圣人作《易》所以尽阴阳之能事。两间无处非阴阳，拙信往来动静阖辟交错而不止，若道路，然则一阴一阳直谓之道矣。阴阳之道降于天，授于人物，天与人物相接续交关之际为继，混然元气之授受，纯粹精微，莫可形容，但可云善也。此善非有对待，与善恶之善不同，盖从无能名而强名之尔，既禅于人物，遂有稟赋，而一定为成己离乎天，

① 《周易象辞》卷十，《咸》。

② 《周易寻门余论》卷下。

③ 《周易象辞》卷八，《复》。

形质各具 遂生含灵 散不可合者 则云性也 此皆一阴一阳所
 化育，无迹象可拟。^①

这是发挥《系辞》“继善成性”的观点。天地间皆阴阳，彼此相互关连，作用即道。天人以阴阳为沟通，尤其表现为善，即善为天赋予人而人承天，此间必须继，继则达天人。可见对善的理解，已超出人间善恶之善，而为人的天赋的本能。性则为人所禀受，但要成己，“吾圣人则曰继之者善也，成之者性也。天人相接之处为继，人所禀受之处为成，人之继天而成性。无有动静可求，无有色相可拟，但在天清明和淑之气已”。^②以天人关系讲继善成性。继沟通天人，成为人之禀受，继与成相联，人继天善以成就己之性。

除继之外 他倡导积 继善偏于天人之际 有先天成分 而积则纯属人后天行为。他评论坤卦《文言》“积善之家必有余庆”至“由辩之不早辩也”说：“天下至善大恶，未有不积而成者。积必由渐而至，苟辨之早，则易图，唯其顺以相承，渐以侵夺，固有令人不知不觉而时日推移，至于决裂败坏，莫可如何矣。以一阴之微而处又最下，在其上者视之蔑如尔，柔能承受，无所拂逆，朝夕乐其便安，岂知弑父与君之祸，遂从此而积乎。圣人于阳消之始，阴长之初，见其顺序而行，寒暑改变，推之世运人事，莫不皆然，以明顺之为害大也。善亦不能顿为，自小而至大，自少而至多，久而不倦，谓之积善，其人亦未必有邀福之心，福亦未能即降，然而和气相感，其家之庆必将悠远而有余也。不善亦岂能骤至，细行不谨以及显恶，过失不改以及怙终，习之熟而遂非，谓之积不善，其人原无惧祸之意，祸

① 《周易象辞》卷十八，《系辞上传》第五章。

② 《周易寻门余论》卷下。

虽今日未集，然而乖沴之应，其家之殃必将殄灭而亦有余也。甚而以臣弑君 以子弑父者 莫大之变乱 岂一朝一夕之所拘 皆由积渐而来者也，至此而始悔悟亦已迟矣。盖由辨察之不早，今将何道以处之，天下横逆之加易觉，将顺之侵夺无所施，其防备易之致。”^①

正如自然界的寒暑相推变化有一个积累过程一样，人类的善与恶亦非一朝一夕形成的，而是有个量的累积，或者说存在着渐进性。因此，要注意到这一点，在细微处用力。对于恶应辨之于早，在恶出现征兆时，消灭在萌芽状态，防止扩大化，造成危害。于善则非躐等，应知积累，积累到一定程度必然发生质变，使人有所福获。他又发挥《系辞》“善不积不足以成名”一段说：

改过贵早，成恶在终，故噬嗑之初可惩诫，诚而为福。及乎上而为日已久，罪恶已重，莫能补救矣。夫一端之善岂能彰显，唯积之不倦，始足以成名，一事之恶未至败坏，唯积之不顾，乃足以灭身。小人见小善为细微之美，何有于利益，恒弃而弗为也 视小恶为纤芥之累 何有于伤害 常忍而弗去也 习之既久，心亦相安，并不知何者为善，何者为恶矣。加以日时岁月 其恶积而复积 虽巧于遮蔽 亦发露而不可掩 其罪由渐而大 虽工于饰说 亦胶锢而不可解。此穷极不悛 何校之 所以终凶也。^②

此为《系辞》说明噬嗑卦。善与恶都有一个积累的过程，人们不愿意做一点一滴的积累，使善扩充光大，同样，人们也往往忽视细微的变化，使小错得不到及时纠正，最终铸成大错。如噬嗑卦初九爻

《周易象辞》卷二，《坤》。

《周易象辞》卷十九，《系辞上传》第四章。

辞“履校灭趾”还可“无咎”而上九爻辞“何校灭耳”则“凶”矣。这是告诫人们应注意细小处的变化，知晓事物发展到质变有个量的积累过程。

因此 他反对佛家的顿悟说“君子知陵节逆行不可以居身 躐等锐进不可以为学。当法地德之顺，积累夫纤小，以养成巽木，为高为大之才。苟欲越次而升，是卓无根之木于地上，生意已绝，何高大之足云。释氏去其人伦日用，非顺德，当下领悟立跻圣域，非积小以高大。”^① 法地德之顺 积累夫小以养成巽木 “源于升卦 此卦下巽上坤，《大象》为“君子以顺德 积小以高大”喻指道德培养要打基础，应有一个积累的过程，非如禅宗所谓的“顿悟”，即当下见道。“圣贤正道不贵顿悟，必资学问而后成。”^②

也要扬善。他注大有卦《大象》“君子以遏恶扬善”说：“君子于此用高明之照，临察见其隐微，四海之广，亿兆之众，恶虽未萌，早有以遏之，而不使之彰显，是变格其心志而非刑政之治也。善或有所未申，必欲举而扬之，以极乎畅达而直遂，是辅相之而使自得也。则恶不迫于罚，善不期于劝矣。”^③大有卦上离明，下乾天，因此有“高明之照”之象，可以瞰察隐微，于人之恶则遏止在萌芽状态，于善则及早举扬，“遏恶扬善”则“恶不迫于罚 善不其于劝矣”。恶便是过，应不贰过：“心有几微不善，在圣人已为过，知之而复见于言行，是为贰过。知不善不复行，则不贰过矣，复行即贰过之谓。”^④ “贰过”指心有不善而知之，再见之行。而应知晓心中有过，避免见

① 《周易象辞》卷十三，《升》。

② 《周易象辞》卷八，《无妄》。

③ 《周易象辞》卷五，《大有》。

④ 《周易象辞》卷十九，《系辞下传》第四章。

之行动 此为“不贰过”。

还要扩充。他说：“赤子之良知良能，不待勉强已是。爱亲敬兄，但在扩而充之，使不日就于旁落即得矣。岂圣人之知能师保之，学问有所增益于童蒙之外哉。我为先知，我为先觉，亦即昔日之童蒙也。仁义礼智非由外铄，以人治人其则不远，匪我能求童蒙也，童蒙求我而后可也。然而为教必当谨之于始，苟稍失之迟缓，则习与性成而不可挽矣。”^①良知良能为天所赋予，仁义礼智等人人都有 与生俱来 从这个意义上可以说“先知”“先觉”但它们是潜在的，要想变为现实，需要把它们扩充，这离不开个人的努力，如蒙卦辞“匪我求童蒙，童蒙求我”，意为幼童启蒙要求于师，师才引导或教育，使其良知良能变成现实。学习则十分重要，他注坤卦《文言》“直方大 不习无不利 则不疑其所行也”说：

耳不习而能听，目不习而能视，口不习而知食，鼻不习而知臭，此气质也，然即此已是天性。苟欲除却耳目口鼻，别寻义理，则杳冥眩惑，其为疑也甚矣。非理无以行气，非气无以载理，理与气固未尝分，分之者后儒之失也。释氏以眼耳鼻舌自知色声香味，固已不习无不利。何有敬直义方，内无六根，外无六尘，一切世间诸所有物，皆即菩提妙用。故云，青青翠竹尽是真如，冉冉黄花无非般若，则是一体空慧，绝非直方大之不习无不利也。孩提爱亲，稍长敬兄，不习者也，苟不知扩充 不加学虑 将日见其牾亡矣 此无他 终于不习故尔。人一己百 人十己千 克己复礼 困知勉行 必待习者也。^②

《周易象辞》卷三，《蒙》。

② 《周易象辞》卷二，《坤》。

耳能听，目能视，口能食，鼻能臭，这些都是不习而存在的天赋本能，此为气质，义理离不开气质。这些天赋的本能，虽“不习无不利”但也要在实践中加以扩充，通过学习与实践不断完善光大。如果自持而不习，期以一劳永逸，去追求那空虚的义理，这便会堕入佛家先知先觉的泥坑。

三、四德尽为君子之躬行

黄宗炎论述道德，强调其实践性，并把它们与事功联系起来。他解乾卦《文言》“君子体仁”一段说：

君子察于乾而任于己，反诸身而皆备。仁，人心也，心为众体之主宰，心仁则众体皆仁矣。故云体仁，元长万善，仁长众人。嘉美会集则仪文度数自然而生，动容周旋悉合乎礼。利以及物，使物物各得其宜，则义从利出，人已均平，公私普济，则条理辨别，皆适于和。知之正而守之固，行所必行，止所必止，震撼不能动，祸福不能移，必特立挺卓，无所依倚，其他枝叶始有附丽，贞固为干，乃可成事。四德之属乾者，尽为君子之躬行。^①

仁与善、礼与仪、利与义、智与正统一，其中仁为内心，礼为仪表，义为是非，智为正固，此四德不在于空洞的说教，而在于践履，即“尽为君子之躬行”。他认为，人人都具备以上诸德，在这个意义上人是平等的，如“夫人孝出弟，先公后私，天下之所同然，亦天下之所同欲，能以亲君死上之众，正同然同欲之情，有不归之如父母者

^①《周易象辞》卷一，《乾》。

乎”。^①“同然”出于孟子。同然同欲指人皆有共同的东西，如基本的伦理规范。同然也即心同，但具体内容有所差异：“圣人先得我心之所同然，同者何谓理与义？夫仁主爱，爱则易同，礼主和，和则易同。理有界限而分疏详，义有裁制而辨别严，圣人何不以仁礼同人而偏取理义为同然乎，是即类俗辨物之意也。”^②仁主爱，礼主和，仁礼反映人心，人皆相同，而理义有界限有裁制，以示不同。以下他分别对诸德进行分析。

论仁：“仁从人，从一从心，正孟子所谓仁人心也。圣而尧舜，愚而桀纣，其心一也，所以性善也，性善者仁也，善之长也，人皆有之。”“在人之为体为元，在人之心为仁，即此一理也。二者何指？此上下也，上通于天，下彻于地，人与天地合德者，即此仁也。”^③天人合德，乾卦辞“元”即仁，《孟子·告子上》所谓“仁，人心也”即以仁为人心，此心为天心，内在于人为性善，人皆有之，说明天赋人仁心、性善与仁统一。

论义：“义宜也，从羊从我，万事万物各有当然之极则，乃恰好适可之谓，惟一执我见，皆失其宜矣。我者一人之私心也，羊之为物，性最乖戾，不能驯扰，然而有一主之者为群羊，所宗其饮食卧起，不无随之，斯羊识路，行必居先，虽乖戾而无迷失之患，以群羊无我见也。孟子曰义，人路也，羊能知路，当舍我而从之。”^④义即适宜，自然界万物万事各有存在的必然性、合理性，应充分尊重这一点，不以私心强人从己便是义，从这一点说义为公。《孟子·告

《周易象辞》卷四，《师》。

《周易象辞》卷五，《同人》。

《周易寻门余论》卷下。

《周易寻门余论》卷下。

子上》“义，人路也。”说明义属正道，知义而不迷失自我。

义与利总是联系在一起，他论义、利关系：“君子原无富贵利禄之心，时进而进，时退而退，外物无足以动其中，但以合乎义理之正，是其志也。”^①士大夫在利、义面前，不为其所诱惑，应以义为主，说明意志坚强。解遁卦六二《小象》“执用黄牛，固志也。”说：“是非之心，人皆有之，见不可为而思止，是非之心也。名利当前，辄为所动，皆其志之不固也。执用黄牛，则坚固其志者，无复可加，岂虞其有迁变哉！”^②人都有是非之心，对待“不可为”者要止，名利面前，要意志坚强，不为所动。对于利，只要不违背义，他给予肯定：“利而私则为义之害，利而公则为义之和。”^③不反对利，反对的是私利，公利即义，利与义不矛盾。

关于礼，他指出：“礼履也。从示从丰。天以高卑之分示人，人制为上下之仪文品节，以则天也。示属天，丰属人。又作丰，为祭祀宴享食物，丰盛之意。凡嘉美之会合品物，既隆仪文复盛，所以表其诚敬，然上下贵贱有等有序，因其隆盛之至者而递降杀之，则为天泽之分，使大小共由而为履也。”^④礼的仪式、文饰等形式所表示的是内心的诚敬，以别上下尊卑，使人伦有序，其实质是履，即践履，而非空洞的说教。“履者礼也。礼主乎敬，敬以行礼。”^⑤因此，他强调礼的实践性，指出：

人生有身，即有动止。有动止，斯有容仪。动容周旋中礼，即为盛德。非因待人接物而始生，非因不睹不闻而可忽，发于身

① 《周易象辞》卷十，《遁》。

② 同上。

③ 《周易象辞》卷一，《乾》。

《周易寻门余论》卷下。

⑤ 《周易象辞》卷九，《离》。

则为喜怒哀乐，征诸事则为三百三千，然非临时所能卒办，必私居独处 常若见大宾承大祭 庄敬严肃 养之有素 而后泛应曲当，举错合宜。卦不言礼而言履，言礼恐人有违之之时，言履则动静食息，莫非履也。履者足之所蹈也，在上之事也，履者永藉于人者也 在下之事也 守身絜矩 前后左右 无不在其中，其所操持岂有他道，惟戒慎恐惧而已。常人之情，肆多而敬寡，一暴十寒 礼不足以胜己 故以戒慎恐惧为难 君子立身有敬而肆，纯一不杂，己尽克而礼尽复，故以戒慎恐惧为乐。^①

人的举止应符合礼，但礼除了内心的喜怒哀乐有所止之外，还要有外在的仪式，如通过祭祀等来表现。这就需要践履，履即实践礼，强调了礼的实用性。尤其在日常生活中践履，注重自己的行为，如解乾卦《文言》“庸言之信 庸行之谨 闲邪存其诚”说：“虽庸言也不敢易出而信是务，虽庸行也不敢慢易而谨是操，惟恐邪之外 侵则防闲之固而勿使之来，惟恐诚之内耗，则存守之力而勿使之失。夫人苟于庸言、庸行之外 稍有求益之心 即非诚矣。于信谨之外 稍有求异之念 即为邪矣。”^②庸言、庸行即平常的言行，君子修德不要好高骛远，心用在日常言行上，注重平时的一举一动，丝毫不敢慢 言而有信 谨小慎微 恐怕邪佞侵害 这便是“闲邪存其诚”。要时刻保持戒慎恐惧之心，其行为才复礼。单言礼易流于空疏，言履则使礼落到实处。

礼也应质朴无华。他解履初九爻辞“素履往无咎”说：“居泽之下 其体最洁 在卦之初 其行不染。君子素位而行 率性而履 不

《周易象辞》卷四，《履》。

② 《周易象辞》卷一，《乾》。

加文饰，粲然可观以之往也，天真不杂于物欲，习尚不累其神明，何咎之有。有素质然后可施文采，有素心然后可加礼让，言绘事后素，即知礼后素在履先，奢宁俭，易宁戚，正素履之谓，礼之本也。素履往，如孺子之爱亲、敬兄，绝无仪文度数，而至性真情种种合礼，圣人制礼不过因是而品节之尔。^①履卦上乾下兑，上天下泽，初九居卦下，为水泽，喻指清洁不染，象征着朴素无华。以此而践履 此为“率性而履”即素履。引《论语·八佾》“绘事后素”说明先自然而后文饰，倡导礼从简，如同小孩履礼率真发于自然，无需文饰，这才是礼之本。

士大夫应以礼义出处进退 如他所说：“夫遁非绝人逃世 草衣木食之谓，知进退存亡得丧，不俟终日之谓也。君子用舍行藏，何尝有所偏执，但进礼退义归洁其身而已。”^②士大夫非简单地逃世，而以礼义进退，礼的落脚点是仁。他解大壮卦《大象》“君子以非礼弗履”说：“君子必尽克其一己之私 动容周旋 无不合于仪文度数，以礼载身，承藉以行，则正大塞乎天地，岂区区血气之谓哉！天下至刚者莫如礼，上下之等威，分毫不可逾越，履乎礼无适而不通，克己复礼，天下归仁。”^③礼别上下尊卑，士大夫的作为应合于礼，此礼在于履 即实践 而非空谈仪文 通过“克己复礼”使天下回归于仁。

与仁义礼相关 他评论谦德 如注谦卦初六《小象》“谦谦君子，卑以自牧也”说：“谦以恭敬逊慎为义，似乎属与人接物而言，岂知君子宅身居己，空空无知，学如不及，求无大过，其处于卑者乃其所

《周易象辞》卷四，《履》。

② 《周易象辞》卷十，《遁》。

《周易象辞》卷十，《大壮》。

以自养，盖育德滋心若此，而非在外之容仪也。牧，养牛也，人心骄亢，每欲出乎齐民，牛性犇悍，恒欲斗很而超逸，牧人之养牛，引其縻而加之轭，牛无不听命者。君子之养心，以义为縻，以礼为轭，而鞭策之以学问，则妄念潜消。’^①初六阴居卦下，自卑之象，君子以谦为体，不仅对人亦对己，举止行为要谦，谦以养德。又以牧牛为喻，说明自我把持其心，不使其外弛，以礼义加以规范，以学问为驱动力，不使其妄生歪念。

又谈及敬义。黄氏解坤卦《文言》“敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤”说：“君子之于学也，唯恐怠惰之乘心，将纵恣而不直，必斋戒神明，常如宾祭之当前，则敬以直其内也。无适无莫而确乎不迁，有廉有隅而无之不合，于错杂纷乱之际，条理秩然，则义以方外也。敬立于内以主宰，义立于外以裁制，知无不行，始无不终，其德日新月盛而不可遏抑。直方大，不习无不利，则从心所欲，率性安由自然，合夫中正之道，其所行也又何可疑哉！”^②君子为学旨在做人，也即完善人的修养，修养分内外，内即“敬”，外即“义”，内心敬则有主宰，外身行义则有裁制，于敬、义应兼修，内外打并归一，内心正直，行为端正，才能使“德日新月盛”。

智同知 在他看来，知“心之灵明也。从口从矢，口以出言，发于心而千里应，矢以及物亦自近而穷远，中物为巧，知之事一言为知，一言为不知，口之德人心昭融洞彻，揆事审物，矢口而发，然中鹄，非聪明天授者不能也。转平声为晓识之义，其说略同，然领会者述之事知也，昭融洞彻者作之事智也”。^③知简单地说，是“心之

《周易象辞》卷六，《谦》。

② 《周易象辞》卷二，《坤》。

③ 《周易寻门余论》卷下。

灵明”，也即通过言语来体悟人心，洞察事物，这便是知即智慧。

他反对空谈道德而重视实践，表现在论德业关系上，解乾卦《文言》“君子进德修业，忠信所以进德，修辞立其诚所以居业也”说：“君子之乾乾，惕厉，终日不已而继之以夕者，其所操持果何事哉？盖进德修业也。然而德非空虚之物，进亦非躐等之谓。不自欺之谓忠，不欺人之谓信，此天性无妄，不待于外求，日造而日达，自然向上而不止，故云，进德业为行事之执。守十室忠信不学，则犹然庶民，终日不食，终夜不寝，不学而徒思，无益也。必修其辞，辞者德之所流露也，圣人之情于此见。”^①君子朝夕以进德修业为主，进德修业非空洞无物，也非一蹴而就，“然必致之有渐，行之有序，从格致诚正推及修齐治平，行远自迩，登高自卑，如明出地上者也”。^②而是依《大学》所说的“格致诚正”循序渐进完成。既要不自欺，也要不欺人，以忠信为本，同时要学，以学问达成修养。

重视道德的实践性尤其表现在道德与事功的关系上，他说：“以道德事功合而为一，五品五教即存乎平水土播百谷之中，求所谓心性不传之秘无有也。益、伊尹虽不为天子，而其学问大约见于禹汤之政治，巢、许即出而有为，岂能过于尧舜乎。降及衰周，至于夫子备圣人之德而莫能试用，始有匏瓜传道之叹，而道德事功于此分矣。然其所以分者何也？亦即尧、舜、禹、汤之所行，遇夫子而不得行之学问也，使夫子而得行之，其成功文章更有盛于如天之治也。非云尧舜事功之粗迹，夫子道德之精微也，非云平章治和，尧舜之事功，峻德执中，尧舜之道德也，非云期月三年，夫子之事功性

《周易象辞》卷一，《乾》。

② 《周易象辞》卷十一，《晋》。

天，夫子之道德也。有道德者必发为事功，有事功者必本诸道德，惟释氏以入世为烦恼，止欲见性证觉，鄙夷诸色相，后儒因之，道德事功遂判然而不可合。^①以为古代圣贤道德与事业统一，其道德贯彻在事功当中，孔子有德无位，其学说不被当权者采纳，道德与事功始分为二途，但孔子强调道德与事功一致，内圣与外王相通。从不空言心性，而佛氏空谈心性，宋明儒加以继承，道德与事功割裂，与世无补。

四、藏天下于天下

黄宗炎反对空谈道德，而是把它与事功联系起来，他在把道德实践化的同时，也把政治伦理化，这一点尤其表现为论推恩：“盖有推恩之道焉，吾之家有父母、兄弟、夫妇而吾爱之，天下之有父母、兄弟、夫妇者孰不爱也。但推吾爱一家之情，使天下得以交相为爱，则天下一家政刑犹觉为余事。”^②推恩”即由己及人，由近及远，把人伦亲情推及社会，以此达到天下大同，天下一家。本此，他提出“藏天下于天下”的主张：

以天下为公，非私天下。……大君之治天下，与士庶之治一家不同，宽弘大度，藏天下于天下，而无我所计较于其间。^③

“藏天下于天下”就是以天下为公，不谋私利，这是他安邦治国思想的出发点。如何安邦治国？这就要协调好君臣民之间的关系。他承认君臣民之间存在着等级上的差异，如解同人卦《大象》“君子以

《周易象辞》卷一，《乾》。

《周易象辞》卷十一，《家人》。

《周易象辞》卷十一，《晋》。

类族辨物”说：

君子观乎此象，见所覆所照，至纷极杂，乖戾睽违而不可强齐。其同之之道，灵蠢万殊也，各以其类相聚，亿兆异宜也，各以其族相从，彼固有自然之区别。详其类，审其族，铢分缕析，使物物各得其所，则因情置辨之为得也。然后物无淆乱，类族以安，并育而不害，并行而不悖，于以见天日之广大贞明覆照咸同也。类与族在天辨物，在人物者，大即君臣父子兄弟夫妇朋友，身心意知，天下国家之属，小即沟池疆界权量尺度之属。辨者即主敬主思，有序有别有信，格致诚正、修齐治平，分田制禄、开石和均之属。故舜明于庶物，察于人伦，《礼传》致知在格物，明察与格正辨之谓也，正所以会通天下而同人之道也。

同人卦下离明上乾天，天地间万物各不相同，不可整齐划一，简单地等同。应注意到事物间存在着差异，因此要遵循事物的特点，使其“各得其所”，“并育而不相害，并行而不悖”。联系到社会亦如此，要充分考虑到不同人之间的差异，以及等级。有差异等级，社会才有序，有序才和谐。又引《大学》“格致诚正修齐治平”之语，旨在说明别上下、辨异同对个人及社会的重要性。

但他强调：君臣民应相互信任，相互辅助，建立一种和谐的共存关系。其解小畜卦九五爻辞“有孚挛如，富以其邻”说：“小畜之君，畜养天下人民者也，是岂一手一足之力所能胜乎？必有亲信之大臣与之相孚，彼此之诚意两相维系而不可解。有孚挛如之象也。”

君以臣为邻，《书》臣哉 邻哉 邻哉 臣哉是也。^①人君治国安邦，必须依靠大臣辅助；“相孚”即君臣互信；“邻”指六四臣子，其上承九五，忠心辅佐，如此才能牢固地联系在一起。他注临卦六五爻辞“知临 大君之宜吉”说：“夫一人之耳目虽极其视听，一人之心思虽尽其谋能，聪明睿智终在一身之内。六五柔顺虚中，下应九二，泽中止水，光明澈澈，舍己从人，无自用自专之蔽。天下之耳目聪明，其耳目聪明，天下之聪明睿智，皆其聪明睿智也。此以大知临天下 君之所宜无过于是 故吉也。”^②此卦六五与九二阴阳有应，六五柔中居正位，象征着君主，九二为臣民，君主应虚心听取臣民的意见，应以臣民的视听为视听，遵从民意，有民本的特色。

这种相互信任是非强制性的，而是靠道德的力量完成的，他解大有卦六五《小象》“厥孚交如，信以发志也，威如之吉，易而无备也”说：“人君以虚怀诚信待天下之臣民，凡为臣民者 恭敬以从事，唯恐输将之或后，皆六五有以感发其志也。其威仪文章焕乎可观，坦易明白无有猜忌戒备，而天下不萌觊觎之心。此所谓修文德而来远人，舞干羽而格有苗者也。”^③六五柔居尊位，象征君主“虚怀诚信待天下之臣民”臣民也应“恭敬以从事”。“修文德”“舞干羽”两句 源于《尚书·大禹谟》指禹以德服人 施王道而非霸道。又解比卦九五爻辞“王用三驱，失前禽，邑人不诫吉”说：“王仁好生，无禽荒贪获之意，禽之左右去者不杀，向我来归者不杀，惟背而往者则取之。盖去其三而取其一，前禽之所失者多矣。不特王者然也，即从役之邑人，尽体王者之心，以为不必告诫之烦，而其思及

① 《周易象辞》卷四，《小畜》。

② 《周易象辞》卷七，《临》。

③ 《周易象辞》卷五，《大有》。

禽兽者已如此。亲亲而仁民，仁民而爱物，岂非圣王之盛治与吉何如之？’^①对于田猎，左右去及向我来归者不杀，只杀背而往者。此喻指王者为政有好生之德，仁者之心。讲“亲亲而仁民，仁民而爱物”对子民施以王道，民则体谅王之心，定会跟从。

在君、臣、民三者关系中，君、民关系更为重要。他解需卦九五爻辞“需于酒食，贞吉”说：“居天位者，虽玉食而享天禄，省耕省敛，警洿水，禘空桑，谷有不登，则彻乐减膳以罪己，其所以忧民之忧者，诚至矣。今幸而时和年丰，耕九余三，人民鼓腹，则九州之贡赋，亦委积于太仓。为人君者不敢贪天功，不敢骄富厚，而仅仅享其必须之酒食，无好大喜功之心，无勤民威远之举，无逸奢淫之事，酒不至于沉湎，食不求其珍错，恭己无为，正己物正，吉之道也。竭万民之膏血而供曲蘖，聚天下之异美以奉庖厨，未见其可也。”^②九五居尊为天子之位，象征君主，君主应首先关心民事，“忧民之忧”以酒食祭天，是替天行事，勿贪天之功为己有。其自身应一切从简，勿骄奢淫逸，勿敛财敛色，勿好大喜功，端正自己的行为，百姓必然效法，否则招致祸患。

君关心民众要养民。他解颐卦《象》“颐贞吉，养正则吉也”一段说：“颐以养正则吉，何为正？养人是也。何为不正？自养是也。养人者君子之道，自养者小人之事也。古之人君畜牺牲，制网罟耒耨以教天下，菲饮食而力沟洫，正经界而艺五谷，凡此皆所以养民也。后世之为人君者，专天地养万物之利，使生人无敢觊觎，竭民之膏血，以养一己之口腹，万物憔悴，万民涂炭。”^③颐为养之义，养

① 《周易象辞》卷四，《比》。

② 《周易象辞》卷三，《需》。

③ 《周易象辞》卷九，《颐》。

要端正，与一些解易者把“自养”解为自我修养不同，黄氏把自养视为中饱私囊，因此加以反对，以为此小人之道。而主张养人，亦即所谓养民，推崇古代君养民之道，对后世君一切为己不管民生持批评态度。关心民应使其互助，如说：“君子观象而穷其义，凡可以爱人养人，何所不极。知稼穡艰难，野人疾苦，既慰劳之，又劝勉之，使勤其事，辅相之，使济其穷。省耕补不给，省敛助不足，而民亦乐。”^①“劳”“劝”“相”出自井卦《大象》“劳民劝相”既慰劳劝勉，又使其相互辅助。

养民旨在富民，他评论小畜卦九五“富以其邻”说：“人君而知稼穡之艰难，急农事而贵五谷，民可使富也。民富则君富矣，君富非为逸乐之资而独安侈泰，亦将推及臣邻，臣邻复及于黎庶，则民可长富，而我之富亦可长守矣。”“民富而后君富，君富则臣邻俱富矣。岂一人之独乐乎？独富者庶民所不忍为，而人君忍为之乎？财聚民散独夫之事也。”^②君知农事之艰难，体恤百姓劳作之苦，岂能独富，甚至奢侈。应使子民富裕，国泰民安，天下可守。此解小畜卦九五《小象》“不独富”。

黄宗炎虽然倡导德治教化，但也不反对刑。他主张用刑要清明，解噬嗑卦《大象》“先王以明罚敕法”说：“先王观于此象，见电已照未即下行，雷已作未即上奋，明威既具，使人望而知畏，乃显著其罚明而可见，严肃其法敕而不弛，人人知所恐惧相戒而不陷于罗网，则刑期于无刑，不难至也。”^③此卦下震上离，震为威离为明，威明兼顾，喻指制定刑法，既有威慑又要清明，刑法在于示警，使人知

《周易象辞》卷十四，《井》。

《周易象辞》卷四，《小畜》。

《周易象辞》卷七，《噬嗑》。

惧而非泛滥，其目的是“期于无刑”。也要慎重，如说“君子观之以
为察，察之明不可妄用。惟于狱也，则常恐其明之不至，夫狱非必
皆击断也，是非之未辨，枉直之未分，预烛其情形而折之，然犹虑夫
或误，又必推极详尽以致之，而后敢议刑”。^① 丰卦上震雷下离电，
雷电指威明 其《大象》“折狱致刑”指用刑要察明真相 慎重小心，
避免冤狱。还要公正。他注蒙卦初六《小象》“利用刑人以正法也”
说：“刑土而陶，刑金而铸，必先正其模范，而后求肖焉。刑人亦犹
是也，未有身不正而能正人者。”^②用刑在于规范人们的行为，首先
要使刑本身公正合理。

他主张不留狱 最好是不用刑 解贲卦《大象》“无敢折狱”说：
“惟于折狱，则务得其真情，不欲以文饰，虽有其明察，无果敢以自
恃也。……无敢折狱当与不留狱并观，山上有火为崦嵫之日，百年
短景而使之迟滞于圜土，君子伤之，所以不留，欲其急出也。山下
有火为扶桑之日，春气方生，日之旭旦，正当长养万物之时，折萌杀
艺，破卵败殪，尚有弗忍，而况于人乎，此无敢折狱之义。圣人慈爱
之心 每于刑狱 必流连反覆而不欲决。”^③用狱要慎重，明察真情。
“不留狱”为旅卦《大象》。此卦下艮为山上离为火 有“山上有火”
之象。“崦嵫”为太阳落山的地方，此时不欲留，贲卦上艮为山下离
为火，《大象》“山下有火”为“扶桑”即日出地方 象征生物方生 当
养之时不易折。此二卦皆说明圣人有仁慈之心，不喜欢用狱。狱
的出现与争讼有关，因此他认为应避免争讼，如释讼九五爻辞“讼
元吉”说：“化民成俗，使不至于讼也。无讼之道洗心斋戒以自治，

① 《周易象辞》卷十六，《丰》。

② 《周易象辞》卷三，《蒙》。

③ 《周易象辞》卷七，《贲》。

见过内省以自严，故能不赏而劝，不怒而威，以成盛治。”^①避免争讼 这就需要反身“洗心”、“内省”自我克制。

总之，他对刑狱的态度是：“用狱以刑为治，非盛世事也，以文为治，庶几乎王者之道也。”^②又“古今学问功业无逾易简，君子不多，一贯忠恕，无知空空皆易简也。教之孝弟，省刑薄敛，惠而不费，治天下可运于掌，皆易简也。”^③《易》倡导简易，君治事应当效法，以德治国便是从简。

黄宗炎经历明清之际的社会变迁，对天下治乱安危也很关心，结合易理对此问题有一番自己的见解。他认为治乱是相互包含，相互消长，相互转化的。兹举几例：

天下之治乱互相倚伏。至治之时，文法制度似乎可以久安而无弊，不知乱萌已在其中。大乱之世极重难返，似乎滔滔陷弱无有涯涘，不知天意将回见。

乱之终即治之始，败坏之极即整饬之端。^④

在这里，他提出“治乱互相倚伏”的观点，从理论上说任何现存的制度都有其合理性，但又包含不合理的种子，治乱相互包含，当一方面发展到极端时，社会便走向自己的反面。

那么在实际中如何避免这种情况发生？他借解易卦还提出了一些具体主张。知晓物极必反之理。如解乾卦说：“时进而进，进则思退，时存而存，存则思亡，时得而得，得则思丧，是进存得，不至于亢而退亡丧，岂至于悔。圣人无悔之道，不在夫已亢之际，实在

① 《周易象辞》卷三，《讼》。

② 《周易象辞》卷七，《贲》。

③ 《周易象辞》卷十八，《系辞上传》第一章。

④ 《周易象辞》卷五，《否》。

⑤ 《周易象辞》卷六，《蛊》。

正飞之日也。’^①‘亢’即乾卦上九“亢龙有悔”过极必有悔恨，“飞”即九五“飞龙在天”，中正得位。“不在夫已亢之际，实在正飞之日”，是说知物极必反之道，才能适中而不至于使事情发展到极端，才能常存不败。关于中，他解临卦六五《小象》“大君之宜，行中之谓也”说：“一事一物莫不有中，适合其当然之极，则无过不及焉者是也。其中自在患无以行之，唯好问好察，用中于民，乃可行也。’^②六五柔中居尊，喻指君主以中正之道处事，便可无患。他告诫要树立忧患意识，写道：

圣人忧患作《易》，欲人常存戒慎恐惧之心，图未来之事变，不欲人溺于侈泰，竟以当前为可恃，莫知惕厉也。天下安存治之日少，危亡乱之日多，知其危则凡去危之道，无不尽其力，危既去始得安其位，知其亡则凡致亡之事无不戒于心，远于亡始得保其存，知其乱则凡弭乱之法，无不谨其防，乱既弭方可有其治。君子审夫盈虚消息，两相倚伏，安之日危萌于内矣，曾谓既安可以忘危乎？存之时亡兆于此矣，曾谓已存可以忘亡乎？治之世乱生于是矣，曾谓已治可以忘乱乎？唯戒谨于安存治，庶不至于危亡乱，是以身获长安，国家可常保也。

否之念亡而警苞桑者，所以为休否大人与。^③

作《易》旨在告诫忧患安危之道。如同自然界存在着阴阳消息之理一样，社会也存在着治乱安危转化，统治者应常存安危，有一种忧患意识，居安思危，常保持一种戒慎恐惧心，兢兢业业，要知晓转化之理，把握转化之几，才能如否卦九五爻辞“休否，大人吉，其亡其

① 《周易象辞》卷一，《乾》。

② 《周易象辞》卷七，《临》。

③ 《周易象辞》卷十九，《系辞下传》第四章。

亡系于苞桑”。他注需卦九五《小象》“酒食贞吉以中正也”说：“生于忧患，死于安乐，今古之恒情也。以人君而享太平之福，实为祸乱之始基。惟圣人而居天位，举中正之德，不为嗜欲所迁移。”^①这是告诫君主主要居安思危，有忧患意识，如此才能长治久安。

与此相关 要以预防为主。他解既济《大象》“君子以思患而豫防之”说：“君子观于斯象，见其相因之如彼，而相克又如此。居上而临下，则水决而火灭，水润而火炽，则失职者受制于人，是相用之时，已伏相害之机，思其患之必至而豫为之防，庶不至于终乱。”^②此卦上坎下离，六爻皆当位，水火虽相济，但也相互倚伏，有一定危险，喻指人承平之时应预防，避免出现动乱。接着又说：“君子观其象，知臣民归己者众，其情性参差，将有凶顽不类萌蘖于中，虽在治安，不忘危乱。故当戢干戈韬弓矢之时，戎器皆已屏除，常惧有意外之事，非思虑所及防者，盖戒备其不虞为急务也。”^③戎器”、“不虞”为萃卦《大象》“君子以除戎器戒不虞”指知安危治乱相互包含转化之理，治国应居安思危，治不忘乱，提早戒备，预防不测。他解讼卦《大象》“君子以作事谋始”说：“凡作事也 必谋虑之于其始，不可以今日之邈忽，而忘其后日之祸患，教猱养虎，亦君子之罪也。”^④谋于始，不至于日后后悔。

还要整治积弊。他释蛊《大象》“君子以振民育德”说：“君子处此，知颓废之俗习不可苟且，而为政必振作其民，使之出于败坏，而人人兴起，以其德既已消亡，心思志念俱枯之反复，无复天命之本

① 《周易象辞》卷三，《需》。

《周易象辞》卷十七，《既济》。

《周易象辞》卷十三，《萃》。

《周易象辞》卷三，《讼》。

然，当如婴孩之养育以成其德，盖风俗人心至此俱宜再造者也。”^①君子为治必以转移民心为要务，转移民心应移风易俗，使民振作，有所作为。

从根本上讲要知晓变通之理，他说：“以不恒为恒而后可久，变则通，通则久，恒之谓也。苟穷而不变，执中无权，虽欲久，其可得乎。恒之为德甚美，而爻词无一美者，执中无权，乏穷变通久之义，易贵变，易不贵拘执也。”^②恒通过变通完成，恒则久。“权”即变通，变通反映变易之道。也就是说社会只有不断地变通，才能常存。他反对厚古薄今，主张“世故日新，前人不得不让后人。”^③他对治乱安危变通诸理的体认，与其说是治《易》的新得，不如说是清代明的社会现实在他思想中的反映。

黄宗炎的易学继承其兄黄宗羲对宋易图书象数学的批判，与毛奇龄、胡渭等一样，构成了清初易学对图书先天太极之学辨伪的重要组成部分。但他的易学绝非批判图书象数学所限，同时也批判了佛道虚无思想，并深入易理，结合时代分析一些理论问题，其思想倾向属宗义理易一路，从这个角度说超越黄宗羲、毛奇龄和胡渭。

明遗对宋易图书先天太极说的批评旨在反对其本身具有的道家本质，净化作为儒家经典的《周易》。但他们对宋易义理方面的成就并未完全否定，而在不同程度上给予继承或从务实的层面上予以阐扬，也就是说他们继承宋易明道的精神，重视发挥义理，把《易》与关心人事结合起来。顾炎武反对《易》为卜筮之书，申明《周

《周易象辞》卷六，《蛊》。

② 《周易象辞》卷十，《恒》。

《周易象辞》卷十，《遁》。

易》大义 黄宗羲虽然没有阐释易理的专著 但从他的《文集》,《宋元学案》、《明儒学案》的评语中可以看出其重义理的特色。黄宗炎释《易》辨佛儒是想说明儒家也有自己的心性论,不过是务实而非空疏的说教。他们对宋易图书先天太极说的批评可以说对后来儒臣考证图书先天太极说之伪起了导向作用,开清初群经辨伪思潮之先河。

第四章 清廷的程朱易学

清廷的程朱易学主要指清廷组织编写的易学三书，即顺治十五年（1658）清世祖敕令傅以渐、曹本荣编著的《易经通注》、康熙二十三年（1680）清圣祖敕令牛钮等编纂的《日讲易经解义》以及康熙五十四年（1715）清圣祖敕令李光地等编纂的《周易折中》。

《易经通注》融会贯通孔颖达、程颐、朱熹之《易》以及明代《周易大全》以来的易学成果，以义理易为宗，重在发明易理。《日讲易经解义》同样继承义理易的传统，但更强调“以经学为治法”，把《易》运用于实际，以期收到明道经世的效果。《周易折中》回归古本易，兼采汉以下易学，折中于朱子，试图总结以往易学成果，并做出自己的定评，可以说是清廷易学的集大成。总之，易学三书皆以义理为主，以通经致用为目的，并逐渐转向尊朱熹，这与清初理学由王学返朱学的大趋势相埒，也与清廷的崇儒重道政策一致。修此三书既有笼络汉族士大夫人心之目的，更重要的是为统治者的政治服务，因此也称为官方易学。

第一节 《易经通注》

清廷问鼎中原伊始，就开始着手儒学建设。顺治八年（1651），世祖亲政后对儒学表现出浓厚的兴趣。翌年，“临雍释奠”典礼隆

重举行。他勉励太学师生笃守“圣人之道”，“讲究服膺，用资治理”。^①不久颁谕礼部，确立“崇儒重道”为一项基本国策。十二年（1655）再谕礼部：“帝王敷治，文教是先，臣子致君，经术为本。”又“今天下渐定，朕将兴文教，崇经术，以开太平”。^②两年以后，举行清代历史上首次经筵盛典，又初开日讲，祭告孔子于弘德殿。经筵也好，日讲也罢，必须要有合适统治者需要的经书，而编纂经典则成了当务之急，《易经通注》（以下称《通注》）正是在这一大背景下纂修而成的，可以说是适应清廷初开日讲的产物。

《通注》由大学士傅以渐、日讲官曹本荣依清世祖敕令所撰。傅以渐，字于磐，山东聊城人。顺治三年（1646）一甲一名进士，授弘文院修撰。累官国史院侍讲、秘书院侍讲学士、国史院学士、太子太保国史院大学士等。先后充《明史》、《太宗实录》纂修，《太祖》、《太宗圣训》并《通鉴》总裁。曹本荣，字木欣，号厚庵，湖北黄冈人。六年（1649）进士，累官秘书院编修、右春坊右赞善、日讲官、秘书院侍讲，龙筵讲官等，两人皆宗尚理学，为清世祖所欣赏，史称“世祖皇帝昼理万几，夜勤诵读，时时与一二近臣尽论辨疑义。先生（曹本荣——引者）问无不对，对无不尽”。^③十四年，两人遵世祖之命开始编撰《通注》。

《通注》成于十五年（1658）。全书共九卷，卷首有世祖亲撰《敕大学士傅以渐日讲官曹本荣》一篇，另有傅、曹两人所撰《易经通注表》、《易经通注序》，卷末有曹本荣撰《易经通注后序》。早在十三年（1656）末，世祖在给傅、曹两人的敕令中就道出编纂此书的用心及宗旨：

《清世祖实录》卷六十八，顺治九年九月辛卯条。

② 《清世祖实录》卷九十一，顺治十二年三月壬子条。

钱仪吉辑：《碑传集》卷四十三，《中宪大夫国史院侍读学士曹公本荣行状》。

朕览《易经》一书，义精而用溥，范围天地万物之理。自魏王弼、唐孔颖达有《注》与《正义》，宋程颐有《传》，朱熹《本义》出，学者宗之，明永乐间命儒臣合元以前诸儒之说，彙为《大全》，皆于易理多所发明。但其中同异互存，不无繁而可删，华而寡要，且迄今几三百年，儒生学士，发挥经义者，亦不乏人。当并加采择，折衷诸论，简切洞达，辑成一编，昭示来兹。尔等殚心研究，融会贯通，析理精深，敷辞显易，务约而能该，详而不复，使羲经奥旨，炳若日星，以称朕阐明四圣作述至意。^①

世祖希望傅以渐、曹本荣对明永乐年间儒臣编纂《周易大全》以来近三百年的易学成果进行总结，编一部简明扼要，又颇具新义的解易著作，适应新朝的需要。不久，傅、曹两人奉敕撰定《易经通注》，其间“辄搜取汉魏唐宋元明诸家刻本，涉猎商订”，“合注说传义之纷纭多端者，采择折衷，务令约而能该，详而不复，简切洞达”，^②又“考注疏于王孔，未续微言，幸遵传义于程朱，妙窥真际。犹恐百家争喙，或多榛芜之讥，兼之俗说流传，不少豕鱼之误，用是浹启宸断，俾之修辑成书，撮要删繁，博选诸家之笺注，要终原始，独探至理之要归”。^③在博采众家，融会贯通的基础上，也有所指归，即一以义理为宗，侧重发挥王弼、孔颖达，尤其是程颐、朱熹的易学，大体遵循世祖所谓“使羲经奥旨，炳若日星”之意。

一、易之妙通贯乎天人

《周易》主讲天人合一，《通注》紧扣这一主题，赞美《周易》究天

① 《易经通注》卷首，《敕大学士傅以渐日讲官曹本荣》，《四库全书》本。

② 《易经通注》卷首，《易经通注序》。

③ 同上。

人之际的特点 傅、曹两人所撰《易经通注表》表彰道：

一画最先天之秘，表章尤贵乎熙朝，唯其妙贯乎天人，是用精探乎幽渺，业资四圣，实造化之玄关，道历群儒，殆源流之奥府。圣人以之开物成务，学者以之致远钩深，包罗天地之神奇，囊括阴阳之变态。于吉凶悔吝之理，洞若秋毫，知进退存亡之几，捷于桴鼓，远则六合之外，近在一身之中，天道远而无可明，人事纷而悉有可据。^①

肯定《周易》功能广大悉备，包括天人。掌握易，“天道远而无可明，人事纷而悉有可据”，不仅对于个人进退出处，而且对于改造天地自然，都具有重要意义。《通注》深入探索天人之间的关系，主要分二个层面，其一是易与自然的关系，其二是人与自然的关系。易之所以主讲天人，因为易源于天，《通注》恪守这一宗旨，分析了易与天地自然的关系，其注《系辞》“天尊地卑”章予以阐发：

此章论先天之易，先以造化之实，明作经之理。次言天地易简生人，人当完易简之理，以还天地。方不孤羲皇济世婆心。首节从有易之后，追论未有易之前，所谓画前原有易是也。易岂圣人之强作哉？乾坤者，易中纯阳纯阴之卦名，而果自乾坤定乎天，确然上浮，其行健之神原自尊，地隤然下凝，其厚敦之精原自卑，则乾健坤顺，已一定而不可易矣。……易之乾坤有变化，而变化于何见，天地间止此一理，精华结于上，则为日月星辰，体质互于下，则为山川草木，在天则不得不谓之成象，在地则不得不谓之成形。

《易经通注》卷首，《易经通注表》。

② 《易经通注》卷七，《系辞上传》第一章。

易源于自然，自然本身就有易，为画前之易，或先天之易，此与邵雍的解释不同。圣人作易依据画前之易，如乾坤取之于天地，其尊卑取之天地之高下，其卦爻反映天地之变，说明易为模拟天地而作。自然只给易提供前提条件，而其制作本身，则又离不开人为：“然不有圣人之心易，则何以为作易之本也”。^①既然易源于自然，那么就应与自然一致，《通注》注《系辞》“圣人设卦观象 章写道：“此章论后天之易，圣人借象以显道，君子得道而忘象，与天合一，而学易之功始完也。”^②后天之易，即圣人之易，借助卦爻之象，来揭示天地之道，与天地合一。

易虽然源于天地自然，但易本身也有自己的功能，为人类认知自然服务 如《通注》注《系辞》“易与天地准”章说：“此章言易道之大，圣人用之以穷理尽性至命也。莫大于天地，易书卦爻，即能与之齐准，非准其形，准其道也。故能将天地之道，兼阴兼阳终竟联合 而无所不包 分阴分阳 选择条理 而无所不析。”^③易道广大与天地齐等 人穷理尽性都离不开它“非准于形 准其道”说明《周易》中的卦爻反映天地之道，通过卦爻可以认知天地之道。《通注》尤其突出了卦爻象与卦爻辞的认知意义，注《系辞》“书不尽言，言不尽意”一段说：

夫易自羲皇而后 其阐发之功 全赖文、周系辞 而易道始大明于世，是以圣人忧世觉民之心，正托言而显，言岂可少哉？乃书有限而不尽言，言含蓄而不尽意，圣人之意，竟不可见乎，非也。圣人见天下不过阴阳，立一奇以象阳，立一耦以象阴，

《易经通注》卷七，《系辞上传》第十一章。

② 《易经通注》卷七，《系辞上传》第二章。

《易经通注》卷七，《系辞上传》第四章

而与民同患之意。千端万绪，无不囊括，则象所在即意所在，已明示天下以得意忘象之法矣。盖天下最不容已者情，而伪参之，辨情伪则用言，因言而随风会以动作者利，随所动而自然趋吉避凶者神也，皆圣人意所欲尽也，因象而重为六十四卦，淑慝变见，备极形容，情伪尽矣。彖辞爻辞，稽实待虚，何言不尽，裁之为七八九六之变，变则可通事机，握而推行，便何利不尽，利尽而跃然趋避，谁得挠阻，民咸用之，而不知谁之所为，所谓神也，又何立象之不尽意也。^①

用语言、意思表达易书所包含的内容是必要的。“情伪”为真情与虚假；“书”指书面文字；“意”为思想，说明文字、语言、思想三者之间存在着差别，圣人如何弥合这一不同，而是依据天地阴阳画奇偶以象之，其阴阳之象尽包天下之意。以卦象尽其情伪，以彖辞爻辞尽其言语，也就是说，圣人创设卦爻象与卦爻辞在于表达其思想，反映易之底蕴，亦使天人之理尽览无遗。

《系辞》把辞变象占四者称为圣人之道，《通注》借此突出易的功能，说：“先以易理泄之易书，于是易有圣人之道四焉。圣人以道而系之为辞，各指所之，是议事之则也，平常议论者则尚其辞。圣人以道而推之为变，化而裁之，是任事之准也，随时应事者则尚其变。圣人以道拟之为象，观象著物，制器者尚之，则可以尽创物之智。圣人以道决之为占，极数知来，卜筮者尚之，则可以穷先知之神，此易有圣人之道四也。”^②易道即易的功能，易有四大功能。辞为平时的议论，变为随时应事，象为制器则崇尚之物，占为卜筮，这

^①《易经通注》卷七，《系辞上传》第十二章。

^②《易经通注》卷七，《系辞上传》第十章。

四者把常与变、象数与义理统一起来，说明人们出处进退等，皆离不开易，依易道办事。

在天人关系上，《通注》以自然的方式对天人之间的生死鬼神等现象作了如下说明：“天地间幽明死生鬼神，总不外乎阴阳，幽明有故，死生有说，鬼神有情状，总不外乎阴阳之变化。”则生知所从来，死知所从往，皆一理之自为凝散。“天下同此一气，气之专一谓之精，气之灵爽谓之魂，不曰形体为物，而曰精气为物，不泥七尺，不敢暴泄，化形归气，化气归精，完全坚久，实有所以为之者。不曰魂降为变，而曰游魂为变，不堕体魄，不涉空幻，人心之神，出入六合，游戏神通亦实有所以为之者。天地间有精灵著见，有色有声之鬼神，不过我身聚精凝气之常理，有肃然凄然，隐隐默默之鬼神，不过我身出天人地之妙用，其情状不可知乎。”^①以阴阳二气说明死生鬼神等，把它们看作是自然变化的现象。生死为自然之理的聚散。具体地说，生死、鬼神不过是阴阳二气的转换、聚散，以气化谈生死、鬼神可以说是对张载，以及明以来理学中主气思想的继承与发展。这是用自然界本身的力量来解释自然现象，反对超自然的神秘观点。既然自然是根本，人就必须依赖于自然，其注乾《文言》“先天而天弗违，后天而奉天时”一段说：

大人与天地日月四时鬼神合者合乎道也。全体乾道，浑然无私，曾何彼此先后之可言哉？先天不违，谓意之所为，默与道契，后天奉天，谓知理如是，奉而行之。天地间未有之事，皆天地间本有之理，大人即天，是以先天后天。^②

《易经通注》卷七，《系辞上传》第四章。

② 《易经通注》卷一，《乾》。

先天指人之所为与天地自然之间无所违背，契合。后天指知天之道而依天行。先天偏于预知，后天偏于依而行，也就是说人体天地之道，天地与人合一。又论文质说：“圣人主张世界，仰观天文，细察其变，因时而施补救之大用。质极则济以文，文极则救以质，使天下范围于文明以止之内，则人莫非天，柔莫非刚矣。”^①质即纯自然，文即人化自然，两者相互补充，表现为自然的人文化。《通注》由天人论及性与天道，以元亨利贞配春夏秋冬，又配仁礼义智：“元亨利贞皆性中所自有，君子则能尽其性者，天人之所以合一也。元于时为春，于人则为仁，生生大德，兼统众善。亨于时为夏，于人则为礼，三千三百，藏于无体。利于时为秋，于人则为义，区处截然，不相凌犯，而人不见其为苦。贞于时为冬，于人则为智，静正不摇，万事万变莫不根柢于此焉。”^②说明性善及道德的确立，皆效法自然，有其客观基础，这样赋予性善及道德的必然性、合法性，以便于施行。这是从天人合一角度论及人性道德。

《易经》“为人事设也”。^③《通注》在肯定自然优先的同时也注意到人的独特性，释乾卦《文言》“君子体仁足以长人”一段说：

四德虽尽人而具，而尽性者惟君子，君子者有自强不息之功者也。以仁为体，则无一物不在所爱之中，故足以长人。嘉其所会，直挈制作之原，岂有不恰合乎礼者。物各有宜，而物宜之本在心，使物各得其利，任其千变不齐，无不均平浹洽。贞固者，知正之所在而固守之，所谓知而弗去者，故足以事

《易经通注》卷三，《贲》。

② 《易经通注》卷一，《乾》。

③ 《易经通注》卷首，《易经通注序》。

之干。^①

四德指元亨利贞，此为天所具有，天也赋予人，君子能尽性，便能体天德，把元亨利贞发挥出来，并施以事功，表现为“体仁”、“嘉会”、“利物”、“贞固”，即泛爱万物，合乎礼仪，使万物各得其利，坚持正固，干一番事业。其注泰卦《大象》“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”强调：“元后挟参赞之功，将天地浑沦之道，治历明时，画野分州，裁成以制其过，道中有宜。又为之春耕秋敛，高黍下稻，辅相以补其不及，皆所以左右生民”。^②“裁成”、“辅相”，皆为发挥人的主观能动性，利用和改造自然，为人们的生产及生活提供方便。

二、正天下必先正己

《通注》作为清廷易学，旨在通经致用，要经纬天地，在“正天下必先正己”，因此注重统治者的自我修养，《通注》注晋卦《大象》“君子以自昭明德”说：“日出地则明，入地则晦，日明本无增损，蔽与不蔽之间耳。日新又新，完明德之体，其功惟自至健莫如天，故君子以之自强，至明莫如日，故君子以之自昭。”^④此卦上离为明，下坤为地，日本质是自明的，明晦只是其变化形式。与此相适应，人本性是善的，出现不善主要受外在的遮蔽，这便需要自我修养，自昭其明。又注震卦《大象》“君子以恐惧修省”说：“君子无时不恐惧修省，岂必灾异以儆告之，即洊雷已罔敢自恕焉。恐惧者敬天之实

^① 《易经通注》卷一，《乾》。

^② 《易经通注》卷二，《泰》。

《易经通注》卷一，《屯》。

《易经通注》卷四，《晋》。

心，修省者敬天之实事。”^①震卦上下皆震有威慑之义。君子当敬畏天，应时刻警惕反省自己的修为，这是假托天来强制人自我修养。

修养必须做到止。《通注》评论颐卦《彖》“观其所养也”一句说：“观其正在观其所养何如。观所养在观其自养何如，就嗜欲以证义理，即人心以辨道心，而贞吉可知矣。观之得力在艮，艮止能明，外内两观，自求乃真，正字乃尽。”^②颐为养，养要得其正，养包括自养与所养，先自养。此卦下震上艮，因此观养要艮止，做到自我有所止，不逾界线，养才得其正。又注艮卦辞“艮其背，不获其身 行其庭 不见其人 无咎”说：“此卦教天下以止至善之学也。一阳止于二阴之上，阳自下升，极上而止也。故艮字取反身之象。身本动物，惟背为止，而九窍百骸之脉，全缩于背，艮其背者，声气臭味，尽行卸却，此身竟如不获者然，己见既无，人见亦融，任处纷纭轳轳之庭，是非毁誉，总不相涉。学问至此，真是寂然不动，感而遂通者，何咎之有。”^③艮卦上下皆艮为止之义，即与《大学》所谓的“止于至善”相通。艮止为反身修己之义。下体艮九三，下有初六、六二 因此“一阳止于二阴之上”上九止六四、六五二阴 即“极上而止也”。“背为止”指不受利欲的干扰，对一切不动心，超然于是非利益之外 类似于“慎独”心行有所止 便能达到修养的目的。

与止相关，《通注》又论及节 其释节卦辞“节亨 苦节不可贞”及《彖》、《大象》强调制度保证的重要性：

此卦下兑上坎，防其流使不至于溃，节象也。节有亨道，

① 《易经通注》卷五，《震》。

② 《易经通注》卷三，《颐》。

③ 《易经通注》卷五，《艮》。

裁制得宜，则通行无弊，然世有矫激之徒，往往过于裁制，而不顾情理之所安，故圣人又以苦节垂戒焉。……制度者法天地以官山海，出入有经，不滥用如泥沙，自不残民如草菅，节道可易言哉。……泽满必溢，财满必奢，民满必淫。因数而起度，用物有等，由德而为行，修礼协时制，而且议求合中正之则而已。^①

节为节制，防止过分的欲望。过度的纵欲，便会泛滥成灾。对于合理的欲求，应加以保护，如果过分地加以节制，同样会造成危害。节必须要建立法度，完善道德，使情欲纳入制度中，保障情欲有序合理。又说：“衣食足而民不偷，男女足而民不乱者，顺其情，弥其源也。”^②饮食男女之情欲不可或缺，顺应其合理的情欲。另外，明确理欲畛域，使欲不违背理：“精一之功，理欲关头，止争一介，省察之力，无念少宽，而皆由养身始，呼蹴不受，则德日进于清明矣”。^③自养对增进其德行尤为重要。

自修去私应雷厉风行，《通注》解大壮《大象》“君子以非礼弗履”说：“雷在天上，声势赫然，君子用克己之功，严绝非礼之私，销融净尽，自不形乎动履之间，始知自强不息，非关意气，轻愤一击，非时之雷也，气泄不固矣。”^④此卦上震为雷下乾为天，因此有“雷在天上”之象。喻指君子修己去私果断并见之于行动，而且坚韧不拔，即“迁善当如风之速，改过当如雷之猛。”^⑤修养又非一蹴而就，而要不断积累，其发挥渐卦《大象》“君子以居贤德善俗”说明这一

《易经通注》卷六，《节》。

② 《易经通注》卷三，《大畜》。

《易经通注》卷三，《颐》。

《易经通注》卷四，《大壮》。

⑤ 《易经通注》卷五，《益》。

点：“贤德必积累而后成，曰居则无欲速之心，俗必渐摩而后化，曰善则无督责之意，居象艮止，善象巽入也。”^①渐卦下艮山上巽木，艮为止巽为顺，居要止，善要顺，渐有渐进之义。这表明人修德也要积累，逐渐养成，社会习俗的改变亦如此。

修养要注意内外兼修，《通注》对坤《文言》“直其正也 方其义也 敬以直内 义以方外”评论道：“正谓本体 义谓裁制 直言其正也，方言其义也，正义不可缺，则直方不可变，君子主敬以直其内，守义以方其外，敬立而内直，义形而外方，内外夹持，精神树立，私邪自参入不得。”^②直方、正义皆为修德 直即正 方即义 做到内直要主敬，外方要守义，内敬外方，即内心正直而外在言行守义，私邪不可渗。内外兼修就是言行一致 如注乾《文言》“庸言之行”至“德博而化”进一步明确了这一点：“止修其庸言庸行而已，常言亦信，常行亦谨，造次必于是也。既处无过之地，则惟在闲邪，闲邪则诚自存，无斁亦保之心也。诚之纯粹者善，善世而不伐，不有其善也。善之普被者德，德博而化，正己而物正也。”^③修养重在日常的言行，言要可信，行要谨慎才无过。保存诚挚在于防止邪佞，诚即善，即使有善行也不要夸耀，以道德来感化天下，达到正己及物的目的。

《通注》认为 在修养中 德与学、德与业密不可分 写道“庸德尽于言行，而聚者惟学，庸德界于邪诚，而辨者惟问。学问不得泄于善世之伐，所以居者必宽，学问可实见于德博之化，所以行者必

《易经通注》卷六，《渐》。

《易经通注》卷一，《坤》。

③ 《易经通注》卷一，《乾》。

仁。^①庸即平常德行，德行应从日常做起，防闲保存德行离不开学问，学问对于完善己德并见之于行为，不可或缺。《通注》把“存存”“拟议”与“尊德性”“道问学”联系起来：“存存所以尊德性，拟议所以道问学，有存存则拟议自明，有拟议则存存益熟，相须而合一者也。”^②存有保存之义，拟议为比拟审议，保存应是尊德性，拟议则为道问学，德性与学问相统一，说明要以学问完成德性，为学在成就做人。为学不仅在做人，而在成就一番事业，其发挥乾《文言》“君子以进德修业”至“可与存义”有云：

处危疑之地，将何为哉？惟有进德修业而已。忠信，则主于心者无一念之不诚，日新又新，无所容其懈惰。修辞立其诚，以实言为实行，精神更无走作，不至业而始修，直图所以居业者，即此内外皆诚。毫无可加曰至，确不可移曰终，而危微分辨之初曰几，其事物各有裁制曰义。知至而必至之，实心统贯，几来凑我，如此方是忠信，方是进德。知终而必终之，实事担当，义由我定，如此方是立诚，方是修业，去骄忧之根，而乾惕之精神自因时而露，进修之所以无穷极也。^③

九三居上卦之下下卦之上，进退两难，因此“处危疑之地”，此时只有“进德修业”，方能摆脱困境。进德在于忠信，即心中诚挚，日新其德。又要“修辞立诚”，言语要真诚，行为要务实，知行合一，内外皆诚，进退出处恰到好处，则可积蓄事业。忠信、进德、立诚、修业四者是一致的。

① 《易经通注》卷一，《乾》。

② 《易经通注》卷七，《系辞上传》第八章。

③ 《易经通注》卷一，《乾》。

《通注》主张“君子进德修业，莫先于立志”^①，进而强调了守志的作用，说：“守其道不随世而变，晦其行不求知于时，自信自乐，见可而动，知乱而避，其守坚不可夺。”^②士大夫应不随波逐流，要甘于晦迹、寂寞，其心不变，坚持操守，志不可夺。又注大过卦《大象》“君子以独立不惧，遁世无闷”说：“泽以生木，泽过则反灭木，然植根果固，则终不能摇，君子通体阳明，见理真确，任其利害递来，是非交起，毫不为动。而生平学力识力，反借此磨炼，何惧何闷之有？”^③此卦上兑泽下巽木，因此有“泽灭木”之象，但木之根依然存在。此喻指君子意志坚强不拔，不因利害所动，学识在困境中反而得到磨炼，“何惧何闷之有”？

三、《易》为圣人持世之书

《通注》作为奉旨之作，把《周易》当成“圣人持世之书，非讖纬术数之书也。通经者帝王取士之法，非诗赋策论之法也”。^④因此，借释《易》阐发了齐家治国平天下的道理，试图为世祖早期统治提供理论支持。

儒家经典把处理好家庭关系视为治国的基础，修齐治平中的齐就是治家，《通注》借家人卦发挥道：“惟有此严君，故父子兄弟夫妇各得其所，而家道正，天下之定即在于此，可不严肃以正其家哉。”“君子知风化之本在家，而家本在身，深究乎慈孝友恭唱随之原，言必有据，行必可常。”治家之道，莫重乎始，始之不闲，相渎相

① 《易经通注》卷四，《晋》。

② 《易经通注》卷一，《乾》。

③ 《易经通注》卷三，《大过》。

④ 《易经通注》卷首，《易经通注序》。

夷之悔，从此生矣。初九以阳刚处有家之始，能范围之不过，教妇初来，教子婴孩，正在此。”“王者以天下为家，四其家相也。以柔正居上位，开源节流，能富天下之家，礼义生于富足，仁让之风成矣，大吉之道也。”夫爱其内助，妇爱其刑家，治化之彰，固本乎性情之正也。^①这是告诫统治者治家之道在于父道自严，率先垂范，要言行有据有常，反对空谈，半途而废。家庭成员各得其所，中正和谐。天下国家由家庭构成，家庭正，就会如《彖》所说“父父子子”至“正家而天下定矣”。初九阳刚居下，表示治家从开始就严格，“教妇初来，教子婴孩”正是此义，治家之道要严于其始，故初九爻辞说“闲有家，悔亡”。六四居大臣之位，虽有自己的小家，但应以天下为家，不仅在物质上使民富有，也要在精神上使其富有，治家也要重视性情，健全伦理道德。故六四爻辞说“富家大吉”。又“治国固难，齐家岂易，不能修身，以致家道荡然无节，则情义乖离，竟酿成天下相戕相贼之祸”。^②修身齐家之所以重要，因为它是治国平天下的前提条件。

《通注》作为顺治朝早期日讲《周易》的产物，必然对世祖与进讲臣子有关君臣关系的讨论，有所提炼，有所发挥，兹举几条，试作分析：

人臣立朝心术，全定于筮仕之日，初六之比，以初为比，无二尔心，是为有孚，此有孚者，彻始彻终，朴茂圆满，天宠重颁，必出望外矣。宠眷亦朝廷分内之事，而真诚体国，更萌一念不得，初所以为纯臣。^③

① 《易经通注》卷四，《家人》。

② 《易经通注》卷九，《序卦》下篇。

③ 《易注通注》卷二，《比》。

以柔居柔 上比九五 国尔忘家 公尔忘私 可以佐显比之治矣。^①

欲得天下之心，必先得贤才之心，开诚布公，集思广益，则朋类合而从之矣。^②

君臣之志在天下，故吉，不则植党，何以上下交而志同。^③

有功劳而能谦，尤人所难，不矜则天下莫与争功，不伐则天下莫与争能也。……人原有好谦之公心，万民之服，非服其劳也，服其谦也。^④

以利民之心，行利民之政，可以上信于君，即可以下信于民。^⑤

卦德下顺乎上，上欣合乎下，卦体君诚于下交，臣切于上应，此元后百姓一心，元首股肱同德，真千载一时也。^⑥

在这里，《通注》分别对比、豫、泰、谦、益、萃诸卦进行分析，反映出当权者对君臣关系的一般看法。如比卦为比附，此喻指人臣辅助君主，初六爻辞“有孚比之无咎 有孚盈缶 终来有他吉”说明人臣初立于朝应真诚无贰心，心怀诚信辅弼君主，为其分忧，尽臣子之责，善始善终。六四柔居大臣位得正，上承九五之君，为君近臣，以诚心辅佐，公正无私，此解六四爻辞“外比之贞吉”。于豫、泰二卦，《通注》认为，君若得天下，必须要得到贤臣之心，广开言路，实行开明的政策。士大夫应以天下为志向，方能彼此沟通心志。谦卦九

《易经通注》卷二，《比》。

《易经通注》卷二，《豫》。

③ 《易经通注》卷二，《泰》。

《易经通注》卷二，《谦》。

《易经通注》卷五，《益》。

⑥ 《易经通注》卷五，《萃》。

三爻辞“劳谦 君子有终 吉”告诫士大夫有功劳又能谦虚 尤为难能可贵，具备此种品格定会赢得民心，使其服从。为臣要为民，利民才能取信于君与民，此为益。萃卦下坤上兑，下顺上上悦下，表示君臣民上下同心同德团结之象。

《通注》也论及君民关系 认为统治者对于百姓应顺应其情 重视他们合理的情欲要求：“人君以恩泽说天下，情意欣洽，然必出乎天理人情之正。罔拂百姓以从己之欲，罔违道以干百姓之誉，乃为利耳。^①过于干预，适得其反。统治者养民亦教民。又注临卦《大象》“君子以教思无穷 容保民无疆”说：“地临于泽 是上临下 临民不可无教，劳来匡直，又从而振德，与兑泽同其深也。临民不可无养，容受而保爱，直使之乐其乐而利其利，与坤地同其厚也。”^②此卦下兑泽上坤地，喻指君主临视下民。君对于民，既要养也要教，使其在获利益的同时，也培养了道德。与民同利益同安乐。评论师《大象》“君子以容民畜众”时谈到兵民关系 说：“水不外地 兵不外于民，故能养民则可以得众，军藏于六乡弗谓军，将藏于六卿弗谓将，军伍会于司徒，军礼掌于宗伯，军禁徇于士师，无事皆民，有事皆众，于此得古人井田之法焉。”^③此卦下坎水上坤地，因此“水不外地”，此喻指兵寓于民之中，养民即养兵，兵民一体。无事为百姓，有战事则聚众为兵，既能生产又保卫国家。

《通注》所作距清代明这一历史剧变不过十余年，此时社会关系错综复杂，人心也不稳，统治者希望重构人际关系，如释《系辞》“易则易知”一段说：“天地既以易简生人，人可不尽易简以合天地

《易经通注》卷六，《兑》。

② 《易经通注》卷三，《临》。

《易经通注》卷一，《师》。

乎？人之所为，如乾之易，则其心明白而人易知，如坤之简，则其事要约而人易从。易知则与之同心者多，故有亲，易从则与之协力者众，故有功，有亲则心心相照，是至诚无息之学也。”^①既然天地以简易示人，人也效法此，应以简易示他人。如体乾卦之易，使人明白易知，体坤之简，使人简约而易从，人们应以此相互坦诚，沟通心志，彼此协力，建立一种和谐的关系。

清廷以武力入主中原，经过十余年的征战初步确立了自己的统治。清廷似乎懂得推翻一个腐败的王朝靠武力就够了，而建立一个新朝并维护其统治，就必须有一套行之有效的制度，这个制度除了需要在实践中运作之外，也离不开理论上的说明。《通注》通过论礼刑关系从理论上做了初步探讨，如在解释《系辞》“天地之大德”一段时说：

圣人之情，既见乎辞，功用可与天地参矣。天大生，地广生，发荣滋长固生，霜摧雪损无非生也。圣人体天地之德以生天下，得崇高之位，然后成位乎中而赞化育。位非圣人之大宝乎，位诚不可不守，而守位曰仁。人惟邦本，本固邦宁也。人诚不可不聚而聚人曰财，立成器为天下利，固民所不约而赴者也。至于财而圣人忧患方深矣。盖财者起争之端，好胜所至，吉凶悔吝，悍然不一。舍其本而趋时，乘乎动而生变，必九赋九式量入为出，使兼并无所肆其开辟，邦国不得擅其节制，而又六德六行有其教训，五刑五罚有所禁饬，所谓合天下以归贞一者也。义也。^②

《易经通注》卷七，《系辞上传》第一章。

② 《易经通注》卷八，《系辞下传》第一章。

天地之大德在于生养万物，圣人效法天地亦生养天下，此为圣德。君王的地位需要用仁来守护，施仁德，要以民为国家之本，一切都要从利民出发，使民治产、理财，同时要制定相应的刑律，以维护其合理的财产，也要教之以德，德刑相辅，使社会公正。

仁属内心之德 表现在行为上就是礼，《通注》倡导礼制 突出礼的社会作用 注观卦《大象》“先王以省方 观民设教”说：“风行地上，遍触庶类，先王设教，岂得执一。省方者以不敢暇逸之心，为不敢自用之法 风奢教俭 风俭教礼 风淫教贞 风僂教厚 要归使民中正而已。”①此卦上巽风下坤地，因此说“风行地上，遍触庶类”，指先王布设教化。教化以礼，使民风纯朴，移风易俗。《通注》尤重祭礼 评涣卦辞及《大象》“先王以享于帝立庙”说：“济涣之法 先收人心，次谈经济，当此神州变乱，九庙震惊，假庙以聚祖考之精神，使人知反本，而有所系属。”“万物本乎天，人本乎祖，知天则人思尊，不敢以下而犯上，知祖则人思亲，不敢背死而忘生，此神道教教之大端也。合精气于一坛一室，其聚涣有微焉者矣。”②社会涣散要收服人心，收服人心必须通过祭祀，君祭天，百姓祭祖，以祭礼的方式树立威信，不敢犯上作乱，团结广大汉族民众，使其更有向心力，增强凝聚力。这才是清初祭祖，祭孔子等一系列祭祀活动的真正用心所在。

维护礼就需要刑律，《周易》有许多卦涉及，《通注》从理论都加以发挥，归纳起来有以下几点：

首先，要提早加以防范。如注蒙卦初六爻辞“利用刑人，用说

《易经通注》卷三，《观》。

② 《易经通注》卷六，《涣》。

桎梏 以往吝’及《小象》“以正法也”说：“以阴居下，下民之蒙，心有桎梏，真明何出，发之之道。当明刑禁，以使之知畏，虽蒙心未能默喻，亦当畏威以从，不敢肆其昏蒙之欲，然后渐知善道，而革其非心，苟执此以往，民免无耻，治化尚有不得而成者。”“不知发蒙之初，法不可不正，惩戒所以正法也。”^①蒙为蒙稚，初六阴居卦下，为发蒙之象，蒙昧之心伊始，此时要及时加以制止，“用刑”喻指不使其扩大，以法来规范蒙昧要提早，否则将积重难返，危害愈大。“止恶于初，故得无咎”^②，小惩大诫，不进于恶也。^③此之谓也。

其次，用刑要威明兼顾，公正不阿，《通注》注丰、噬嗑诸卦指出：

取其威照并行之象。狱当未成，法电之照，是非曲直，昭然难逃。狱之既成，法雷之威，轻重大小，断然不相假。

噬嗑何以得亨？卦体三刚三柔，是执法之义，矜恤之仁具备也。卦德动而明，是问刑拟罪之时，折之敏，拟之决，不为威屈利诱，复折之精，拟之当，无失轻失重之病也。卦象震雷离电，是行罚致责之时，动无滞行，如雷奋而合电，确当无枉，如电照而合雷，造化震耀之章，直在金科玉律中也。卦变，本益六四之柔，上行至五而得其中，是天子以好生为德，平反合法，得行其治狱之志也。虽未得游浑浑噩噩之盛，清问肃而天下称平，利用狱也。……然死者不可复生，断者不可复续，必内则其难其慎，外则无党无偏，庶天下无冤民耳。^④

① 《易经通注》卷一，《蒙》。

② 《易经通注》卷三，《噬嗑》。

③ 《易经通注》卷六，《丰》。

④ 《易经通注》卷三，《噬嗑》。

丰卦上震为雷下离为电 雷电相交，《大象》“君子以折狱致刑”。威是有震慑力，明为是非分明，如此折狱公正严明。噬嗑卦下震上离 威如雷明如离，《彖》“噬嗑而亨 刚柔分 动而明 雷电合而章，柔得中而上行，虽不当位，利用狱也”。象征用刑执法，明刑要有威慑，维护法律的尊严，同时也要清明，察明事实，不要有冤狱。此卦三刚三柔，刚柔持平，说明执法适度。六五为柔而得其中，象征君主有好生之德，不滥施刑法。断狱事关生死，一定要慎重、公正。

再次，尽量避免用刑，这一点表现在《通注》对争讼的看法上，圣人本意“教人无讼，但凡有血气，谁无争心，天下尽化于忘言，势必不能。反借其好胜之念而拨转之，分判吉凶，使知趋避，必要理本直，情本真，而见屈于人，方可讼。犹且怵然自惕，不敢以理自恃，辨明即止，无敢过骋，则争而无争，不亦吉乎。若终讼以求全胜，招悔结怨，何凶如之？又必利见大人，大人曰公曰明，情真必能见白，在大人之前，而驾虚辞以图胜，如涉大川，反并其情而掩之矣，何利之有”。^① 讼卦为争讼，应无讼，但实际不可避免，因为人都有争心。但讼必须符合情理，即“理本直，情本真”，同时也要有秉公清明之人办理。于讼切不可盲目求胜。

四、明处忧患之道

清朝初期的统治者看到了明末的政治腐败，亲身经历了明清社会的鼎革，而此时反清复明运动尚存，疆域也未完全统一，社会还处于不稳定之中。因此《通注》的作者借解《周易》有关卦爻辞，表露出一种忧患意识，反映清廷对时局的关心。

^① 《易经通注》卷一，《讼》。

《通注》肯定《易》本身就是因忧患而作的 文王之易 既有感于衰世民行之不济，其所为明失得之报者，正不在临事之趋避，而在平日之进修，故特举九卦，以明处忧患之道也。夏商之末易道中微，文王拘于羑里而系彖辞，易道复兴，身尝艰辛，其言不得不痛，是先天下之忧而忧者”。^① 此为释《系辞》“易之兴也 其于中古乎？作易者其有忧患乎？”其中“九卦”即履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽诸卦，文王作《易》在于使百姓知晓忧患之故，以“九卦”加以说明，使其懂得趋避之理，“先天下之忧而忧”，说明以百姓的忧患为忧患。又说：“爻辞爻画，皆以发明易道，而外内知惧，抑乌可自己哉。故此章又统承诸章，从文王之处忧患者，痛加儆省，非末世则情伪不若是之滋炽，非盛德则体易不若是之透切，亲见纣之逸乐肆志，将有倾亡之祸，故为此危辞，以儆天下后世。危惧故得平安，慢易则必倾覆，两使迴环，所以可危。提出道字，世无偶至之福，亦无幸免之祸，百事不废，其大何如，惧以终始，千圣寡过之心法也，此忧世觉民不能自己也。”^② 文王作《易》处忧患之秋，旨在使统治者保持警惕性，无慢易之心，无逸乐之情，无奢侈之欲，应时刻警戒而知惧，才能避免祸患。

有一种危机意识 便能刚健有为 化险为夷。如《通注》解乾卦九三爻辞“君子终日乾乾 夕惕若 厉无咎”说：“重刚不中 居下之上，乃危地也。然性体刚健，精力有余，以人事成天地之功，乾而又乾，终日不息。即夕或无事，仍此战兢不宁，故虽处危地而无咎也。”^③ 此爻居上卦之下下卦之上不中正，但阳刚，时刻保持警惕，

① 《易经通注》卷八，《系辞下传》第七章。

② 《易经通注》卷八，《系辞下传》第十一章。

③ 《易经通注》卷一，《乾》。

虽处危地 亦无所咎害。《通注》还主张应以预防为主：“作事谋始，道在防险”。^① 其阐扬萃卦《大象》“君子以除戎器 戒不虞”说：“津润上行，万物畅茂，然水聚无防则流，人聚无防则乱，故克诘戎兵，张皇六师，以防意外之变，是深于保萃者。”^②此卦兑上坤下，兑为泽水坤为地，水流地上聚而无防，则泛滥成灾。人聚众也容易生乱，因此要勤于武备，防患于未然。注既济卦《大象》“君子以思患而豫防之”说：“思火之为患 而储水以防 使水常在火上 既济之象也。患隐不及觉，故必思以虑其终，患猝不及持，故必防以谨其始。”^③此卦上坎水下离火，诸爻皆当位、有应，水火相济，表示祸患已不存在。其实不然，社会表面虽已承平已久，但背后乃隐藏着祸患，此时更应该及时察觉隐患，谨防其始，才能持盈保泰。《通注》告诫也要善于察觉细小的变化，做到防微杜渐，“圣人所最畏者渐，而根俱本于所积，然待臣子萌不肖之心始辩，其辩已迟，早辩直从自身作主 慎审其所积。”^④早加预防，把祸患杜绝在萌芽状态。

对于社会出现动乱，《通注》认为应拨乱反治 并借解《蛊》卦诸爻加以说明：

蛊坏极而有事也，上下不交，君臣怠缓，纪纲法度湮焉大坏。圣人恐人当此退托而不前也，先言元亨以鼓其锐，仍要振起精神，不可丝毫苟安，若涉大川者然。先甲三日辛也，后甲三日丁也。前事过中而将坏，则可自新，以为后事之端，而不使至于大坏。后事方始而尚新，然更当致其丁宁之意，以监其

《易经通注》卷三，《大过》。

② 《易经通注》卷五，《萃》。

③ 《易经通注》卷六，《既济》。

④ 《易经通注》卷一，《坤》。

前事之失，而不至于速坏。……世风之坏由民，民风之坏由我，鼓舞万民，保摄德性，治己治人之道也。……盖事庸主与英主不同，英主喜于有为，一转即往，庸主畏事，委曲周旋。方克有济，直行己志，反启其畏难苟安之心，甚矣治蛊之难也。

……人臣为国革弊，当图久远，不必计一时之悔也。……柔居中尊，下应九二，刚柔相济，臣主同心，励精剔弊，以光大先王之令绪。所谓中兴圣主也，善继善述之名，洋溢中外矣。^①

蛊为弊乱，上下不交，指君臣不沟通，朝纲腐败，此时就要拨乱反治。“元亨”、“涉大川”、“先甲三日”、“后甲三日”皆卦辞。治蛊要坚决果断，如“涉大川”勇往直前。甲、辛、丁皆为天干，“先甲”说明治蛊要及时预防，防微杜渐，“后甲”说明要马上补救，如此才不至于使事态扩大。结合清代明教训，《通注》以为，世风败坏，统治者负有责任，因此，治蛊应从统治者自身入手。与平庸君主不同，英明之君主于蛊乱之际，有所作为，如六五柔居尊位，与九二有应，喻指与臣共商拯救弊乱长久大计，君臣上下同心协力共治其蛊乱，革除弊政。“干父”即革除先王遗留的弊端：“承前人积弊之后，而刚健能更，中正又善更，故能补偏救弊，得变更之贞而吉，吉则悔亡而不利矣”。^②这才是“中兴圣主”。

当时正值明清鼎革不久，《周易》又有鼎革两卦，《通注》对此也有所发挥。于革卦辞“己日乃孚，元亨利贞，悔亡”及《彖》“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉”说：“变法之事，圣人之不得已也。百姓可与乐成，难与虑始，故革之为道，即日

《易经通注》卷二，《蛊》。

② 《易经通注》卷六，《巽》。

不孚，己日乃孚。然有不容不革者，亦何暇恤哉？必可以通行无碍，曰元亨。而元亨又必利于正，然后为人所信，妄革之悔可亡，甚矣变革之难也。”举天地以尽造化，举汤武以尽人事，时之所趋，不得不与天下更始，革非圣人意也。止言时，不言用，革者，圣人所难用也。”①变革出于不得已，但需要慎重，“己日”为天干纪数，有转变之意，此时革，亨通。革既要符合历史必然性，亦要取信于民，切不可乱革。强调变更要以时，趋时，反映历史大趋势，汤武革命就是应时，此讲的时亦即革的时机。但认为革是艰难的举措，实属不得已而为之。言外之意清代明虽属不得已，但顺应了历史发展的大趋势。

鼎卦下巽上离，从其阴阳构成看，拟鼎器，象征着国家。《通注》注其辞“元吉亨”及《彖》“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤”一段写道：“革命之后，初立新制，以养天下，亿万年之基业，全系诸此。须体元以生四海，经纶调变，各得其宜，则上可凝帝命，下可维民心，鼎常奠而不倾也，吉亨。”卦体下阴为足，二三四阳为腹，五阴为耳，上阳为铉，有鼎象焉。以木入火，成其亨饪，则鼎之用也。鼎一器耳，何足为重？盖国家始建，即立郊庙，必有鼎以为祭祀之用，鼎与郊庙并重，非重鼎重郊庙也，圣人承天命而为天子，不可无此鼎以享上帝，圣贤者，上帝所生，以佐我保鼎者也。推此亨而大之，饗飧牢礼，当极其盛，保鼎顾可不慎乎哉。”保鼎莫大于德，卦象上离为目，五虚中为耳。而木巽火，则得力尤在巽，是心思沈潜，能深入乎几微神妙，而真聪真明，从此出焉。卦变自巽阴进居五，是又以徽柔居天子之位，卦体虚中下贤，复得刚明辅鼎之人，享帝

养贤，长为令主，所以元亨。”^①创建新朝伊始，应以巩固基础为主，收养众民，使国家牢不可破。这就需要以祭祀等礼仪来整合人心，树立天子的威信，凡此都离不开鼎器，因此“保鼎”就是保国家。保国要以德，此卦六五居离之中，阴虚为耳，下巽木为火，六五柔居之君与九二阳刚之臣有应，六五能养贤，即得到大臣的辅弼，共同保鼎，国运定能亨通。《通注》借评论鼎卦希望刚刚建立不久的清朝牢不可破，长存下去。

与变革相适应，《通注》还借评论《系辞》“制器尚象”一节，为我们勾勒出社会进化的轨迹：

包牺而王天下，巍然参天两地之规模，大开法眼。仰则观日月星辰之象于天，俯则观山川陵谷之法于地，观鸟兽希革毛毯之文，天产之物，飞阳而走阴也，与地高下原 隤 之宜，地产之物，动阳而植阴也。近取诸身，精理俱备，远取诸物，性命各正，此包牺开辟天地之大学问，非专为画卦也。不得已而教人，于是始作八卦，开万世文字之祖。……上古风教浑朴，至此不得不厌固陋而思文明，是其变也。圣人通之以礼乐法度，而民鼓舞乐趋，若或使之，所以然者，岂圣人之自为哉？盖因风气之自然变化而无为，民自相安而宜之也。大凡天下之理，盈极必虚，消极必息，则不阻塞，而百年无弊，合乎易，即合乎天，不倦民宜，吉无不利也。本草衣皮裳之制，而变服色以别贵贱，天下已熙熙大治，洪荒之后，另辟乾坤，神化不测，不有取之乾坤乎。……终之以书契，其同文之化乎。言有不能识者书识之，事有不能信者契验之，综核明而臣工肃，是非昭而

情伪见，所以决去小人者，岂不尽哉。为之者创始，易之者增华，皆通变神化所必然，诸大圣人所以统天地人物于一身，通神明，类万物，究不过为百姓谋生全而已。^①

先民为了生活生产的方便，观天法地，因地制宜，因时而动，创设易卦，易之卦爻不过是教人更好地利用自然。易卦爻由于包含着人的思维信息，为先民所认同，因此被视为人类文字的始祖。文字产生后，随着人类需求的不断发展，创设礼法制度，以规范社会人伦关系，人类社会逐渐摆脱蒙昧、野蛮，走向文明。这是以释易阐发了人类文明的进化历程。在这里，作者肯定顺应自然的重要性，又强调了文本的意义，它作为文化的载体，使人们的信息量增大，且易保存，拓宽了人们的认识与实践，这是人类文明进化的重要驱动力。

《通注》在编排体例上紧守王弼以来以传附经之矩矱，诠释经文则遵循义理易路数，注重通经致用，试图用易来解释社会伦理政治等方面的问题，初步反映了清初统治者的易学观。尽管此书很初步，但毕竟是清初官方易学的奠基之作，开清廷学易用易之先河。清廷以后编纂的《日讲易经解义》、《周易折中》等易学著作则是其进一步发展完善的产物。

第二节 《日讲易经解义》

康熙六年（1667）清圣祖亲政后，于康熙八年（1669）亲临太学释奠孔子。翌年，又颁谕礼部，提出以“文教是先”为核心的十六

^①《易经通注》卷八，《系辞下传》第二章。

条治国纲领，它们是“敦孝悌以重人伦；笃宗族以昭雍睦；和乡党以息争讼；重农桑以足衣食；尚节俭以惜财用；隆学校以端士习；黜异端以崇正学；讲法律以儆愚民；明礼让以厚风俗；务本业以定民志；训子弟以禁非为；息诬告以全良善；诫窝逃以免株连；完钱粮以省催科；联保甲以弭盗贼；解仇忿以重身命”，^①把顺治朝确立的“崇儒重道”国策与人伦道德和社会生活结合起来，使其具体化了。圣祖还下令修理圣庙，以举行“临雍释奠大典”。他十分重视经筵，认为设立经筵表明帝王留心学问，勤求治理之意。十年（1671）二月，经筵正式举行。四月日讲开始。经筵、日讲促使圣祖进一步全面、系统地学习儒学，而作为官方第二部易学著作，《日讲易经解义》（以下称《解义》）的编纂正是在这一大背景下进行的，简而言之是在日讲基础上编纂而成的。

《解义》始撰于康熙十九年（1680），成于二十三年（1684）为牛钮等根据圣祖之意编纂，由圣祖钦定，共 18 卷。据卷首所列参修人员凡 75 人，其中不乏如牛钮、徐乾学、高士奇等重臣及著名学者。书前列“筮仪”以明筮者占筮的整个过程，又列朱子图说，包括河图、洛书、伏羲八卦次序图、伏羲八卦方位图、伏羲六十四卦次序图、伏羲六十四卦方位图、文王八卦次序图、文王八卦方位图、卦变图等，以示尊朱之意。此书代表着康熙前期的清廷易学水平，其内容之丰厚，对经世致用的重视，傅以渐和曹本荣所作，成于顺治十五年的《易经通注》，罕其侔匹。

为何编纂《解义》？在清廷编纂此书伊始，牛钮、徐乾学、高士奇等上疏圣祖已经回答了这个问题：“臣等叨侍经帙，欣承圣藻，伏

《清圣祖实录》卷三十四，康熙九年十月癸巳条。

睹皇上 体天德以行健 观人文而化成。《四子》、《六经》讨论原委，百家诸史 综贯古今 颁行历有成书。研究精于大《易》 盖明天道，察民故已。传四圣之心而观会通，行典礼，乃冠五经之首，发挥羲文周孔，参稽于濂洛关闽，旨则远而辞则文。古皇先哲之精微悉归典要，阳必扶而阴必抑，君子小人之情状备，极形容此。”“在儒学程朱之学，垂裳而治，惟吾君心尧舜之心，勉效修辞立诚”。 “伏愿皇上悦心亶亶，成性存存，王道易知以简能，圣修德崇而业广。”^① 强调《周易》在诸经中的地位，表明编纂此书应以宋易，尤其是程朱之易为宗旨，此与清廷开始尊朱大势相埒。更重要的是以此来兴文教，安邦治国，能为巩固清廷的统治提供理论支持。书成后圣祖御制序进一步强调《周易》在五经中的地位，以及对修己治人的意义 尤其提出“以经学为治法”的命题：

朕惟帝王道法载在六经。而极天人穷性命，开物前民通变尽利 则其理莫详于《易》。《易》之为书 合四圣人立象设卦系辞焉 而广大悉备。自昔包牺、神农、黄帝、尧、舜王天下之道 咸取诸此。盖《诗》、《书》之文，《礼》、乐之具，《春秋》之行事，罔不于《易》会通焉。汉班固有言：六艺具五常之道，而《易》为之原 詎不信欤 朕夙兴夜寐 惟日孜孜勤求治理 思古帝王立政之要，必本经学。尝博综简编，玩索精蕴，至于大《易》 尤极研求。特命儒臣参考诸儒注疏传义 撰为《解义》一十八卷 日以进讲 反复卦爻之辞 深探作《易》之旨。大抵造化功用，不外阴阳，而配诸人事，则有贞邪淑慝之别。运数所由盛衰，风俗所由治乱，君子小人所由进退消长，鲜不于奇偶

二画，屈伸变易之间见之。若乃体诸躬行，措诸事业，有观民设教之方，有通德类情之用。恐惧修省以治身，思患豫防以维世，引而伸之，触类而长之而治理备矣。于是刊刻成书，颁示天下。朕惟体乾四德以容保兆民，且期庶司百执事，矢于野，涣群之公，成拔茅允升之美，则泰交媲于明良，而太和溢于宇宙，庶称朕以经学为治法之意也夫。^①

把经学看成“帝王立政之要”因此提出“以经学为治法”此一语明白标出他论究《周易》不是为了学术而学术，而是为经世服务的，也就是想通过研究《周易》，挖掘其中的治国安邦之理，以此来提高执政水平，完善其统治术。君臣如此唱为同调，其用心昭然若揭。检视《解义》通篇，其通经致用之用心跃然纸上。

一、斯入道即天道矣

《解义》肯定易是对天地的模写：“盖易书之有乾坤，且有贵贱刚柔吉凶变化，无一不备，皆非圣人私智之为也，不过因阴阳之实体而形容模写之，是故因至著之象，以见至微之理，观天地即可以见易也。”^②易书则是对自然之易的模写，天地是作易的本源。那么天地万物的本体是什么呢？《解义》给予如下解答：“乾为天之性情而元，则变化之所从出，是即太极也。流形于亨，各正于利者，一物各一太极，资始于元，保合于贞者，万物统一太极。太极者理也，而气在其中，太和者气也，而理在其中。”^③太极为事物的本体，即理，其中包括气，理与气统一于太极。

^① 《日讲易经解义》卷首，《御制日讲易经解义序》。

^② 《日讲易经解义》卷十五，《系辞上传》。

^③ 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

易源于天地自然 天人关系又如何？《解义》注乾卦提出“斯人道即天道矣”的命题：

卦辞则即天道以明圣人之德也。……盖以形体言则谓之天，而以性情言则谓之乾。人能体乾立极，斯人道即天道矣。天以元德始万物，圣人本至健之才以开物前民而元，一同于天也。天以亨德长万物，圣人奋有为之力以设施举措而亨，一同于天也。遂万物者利之德，圣人因性制宜，使无一物不得其所，一如天之利也。成万物者贞之德，圣人化裁曲成，使无一物不植其命，一如天之贞也。……此象传是勉人法天以修德也。……君子观于乾象，以人既受天命以生，即宜与天同运，乃天运不息，而人未免有息者，私欲累之耳。于是克己自强，静专以立体，而所以为万物之根本者，无一时或息也。动直以致用，而所以善万事之化裁者，无一时或息也。天理周流，始终无间，一如天行之一日一周者，然而乘龙配天之业，举而措之裕如矣。盖天与人初不相远，情与反原可同归，一日自强，即一日之健也，一事自强，即一事之健也。惟日进而不已，则希圣希天皆其扩而充之之事。①

乾卦最能体现天道与人道相通，“卦辞”指“元亨利贞”体现天人合一 天生养万物 人君也应养育万民 人君要效法天德 依天的法则办事。“此象传”指 乾卦《大象》“天行健 君子以自强不息”人源于自然，行事依天而行。天自强不息，人效法天修德，也要克己自强。修德如此 进德也一样 天每天都在运行不已 人效法天 不断地增进扩充完善己德。

在遵循天，效法天的同时，人也能发挥主观能动性，利用或改造天，《解义》意识到这一点：“凡天下有其理而无其事者，是天之所未为者也。大人则先天而为之，如叙五行以厚民生，备百物以前民用，极其思虑之所至，默与道契而行之无不当理，即天之不违于大人矣。凡天下有其理而并著其迹者，是天之所已为者也，大人则后天而为之，如天有典礼而我惇之庸之，天有命讨而我刑之赏之，酌乎事势之所宜，顺时而动而行之，无不中节，即大人之与天为一矣。”^①“先天”“后天”源于乾《文言》“先天而天弗违，后天而奉天时”，“有其理而无其事”指此种东西虽未存在，但已有其必然性，“有其理而并著其迹”指已有现成的东西。人应该发挥能动性，于先天则依理创造自然未有的东西，于后天则依据已有之迹而设制礼法，改造自然，完善社会。《解义》在评论泰卦《大象》“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”时，同样表达了这一观点：

天之道为日月星辰、四时寒暑，地之道为山川邱陵坟衍原隰，然既滞于形气，则其道未免于过也。元后为之治历明时，使分至启闭之不差，春夏秋冬之有序，为之经画井野，使城郭郊原之有制，道里封疆之各定，过者抑而就于中矣。春生秋杀，日暉雨润为天之宜，高黍下稻，渊鱼藪兽为地之宜，然既任其自然，则其宜未免于不及也。元后为之，教民播种灌溉，使之顺春秋之序，以成其功，渔猎薪樵，使之随土地之宜，以尽其用，不及者辅而进于中矣。夫为元后者何若是之过计哉？盖天地生物而不能使之遂其生，以其责付之于君，则元后之财成辅相，凡以为斯民也。使民顺天之时，因地之利，各有以养其

^①《日讲易经解义》卷一，《乾》。

生而安其业，是圣人之财成辅乎天地，正以左右斯民，使民得道，天地之道而宜天地之所宜耳。^①

“辅相”“财成”均指发挥人的主动性，大自然没有为人类提供现成物，只为人类提供了最基本的赖以生存的自然条件，人类并不满足此条件，而且还要进行再创造。如依据天道制定历法，依据地道划分疆界，为人们的衣食住行等生活生产服务。依靠自己的创造力，这是对人主体性的肯定。

天人关系表现在伦理道德层面上，则为心性与天道的关系，《解义》认为心性与天道是一致的，因为“元亨利贞之道，即仁义礼智之德，元亨利贞运于天而本乎乾，仁义礼智具于心而原乎性，维天之命，于穆不已，乾之道也。至诚无息，纯亦不已，性之德也。故法天在于体乾，尽心由于知性，其实仁义礼智之性，与元亨利贞之天道非有二也。帝王欲象天行，该圣德，亦惟于性学加之意而已矣”。^② 在这里，天人合一表现为元亨利贞与仁义礼智的统一，人之性原于天，性与天道不二，人性诚实纯真，至健不息，此与天的特点一致，但需要人心去体验。

由此出发，《解义》讨论关于心性问题的，《系辞》有“圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患，神以知来，知以藏往”一句，《解义》注曰：“吾心之神，即天地万物之神，人皆有此心，心咸具此神，然知来藏往。独让圣人而他人不能者，有所蔽也。其有所蔽者，无洗心之功也。圣人能洗其心，故能全其神，退藏者，存存不息也，同患者物我无间也。知来藏往，则其自然之能事也。孔子不惑、知命、耳顺、

^① 《日讲易经解义》卷四，《泰》。

^② 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

从心，非洗心之纯，何以臻此哉？”^①从理论上说，人心与天地万物之神一致，人可知天地自然之神，本心与天地同一。但人生后有所蔽，遮掩了纯真的天心，这就需要洗心，即净化心灵，只有洗心，揭蔽才能“知来藏往”打通古今。如何洗心？《系辞》主张“圣人以此斋戒以神明其德夫”。《解义》加以推展：“斋戒二字便是圣人洗心之功，圣人有洗心之学，然后有神知之用，亦必有洗心之学，然后能出其心之神知，以兴神物而前民用。至神物兴而民用前，则一时用之，圣人之神明及于一时，万世用之，圣人之神明通于万世矣。使不能斋戒，以洗其心，则吾之德先有所滞而不神，有所蔽而不明，亦乌能明天道，察民故，兴神物以前民用哉。”^②洗心需要斋戒。斋戒后便能洗心，洗心才有神奇智慧，此神智具有超前性，以便为百姓服务。此处讲心学是落脚在实用上，与晚明儒空谈心性不同。

谈性必然连带情善与恶。《解义》从天人合一角度阐释性善，情亦善之理，说：“大抵在天则有理气，在人则有性情，元亨利贞理也，生长收藏气也，有是理即有是气。仁义礼智性也，恻隐羞恶辞让是非情也，有是性即有是情。惟天之理气全具于人，故人之性情无一不善。易书教人尽性，而推本于天命，正以天人本无二理，而人不当以气拘物蔽自远于天也。”“盖天地之内无非实理流行，在天为命，在人为性，自性而发，则为情，情之善由于性之善，性之善由于天命之无不善。”^③天有理气，人有性情，理气不分，性情亦不离，人之性情源于天，无不善，人尽性在于合天，以理气说明性情，性与天一致。宋儒谈情与性，往往把它们割裂开来，这与宋儒性情二

《日讲易经解义》卷十六，《系辞上传》。

② 同上。

《日讲易经解义》卷一，《乾》

分 主张性善 情不善 扬性抑情 截然相反。《解义》提出扬善抑恶的主张，认为正人君子：

于恶者，小则鞭朴之，大则刑宰之，而恶者遏矣。其于善者，小则奖劝之，大则爵赏之，而善者扬矣。夫君子所以遏人之恶而扬人之善者，岂一己之私哉？盖天命本无恶，故五刑五用，天所以讨有罪也，则奉天命以遏之。天命本善，故五服五章，天所以命有德也，则奉天命以扬之。遏其本无而扬其所固有，正以顺天休美之命耳。^①

“遏恶扬善 顺天休命”为大有卦《大象》之所以要“遏恶扬善”并非出于私心，而是符合天理，即自然法则的要求，天本至善无恶，赋予人性也应如此，恶为人后天所为，惩恶奖善是奉天承命，也是天生人或人本性的要求。

抑恶在于防，《解义》以为圣人作《易》之意“总是教人趋吉避凶，而吉凶原于善恶，善恶根于情伪，顺其性则为情，拂其性则为伪，情则为君子，伪则为小人。故从来纯忠至孝，祇求愜乎至情，而元恶巨憝，总以行其大伪。孔子释乾二爻曰，闲邪存其诚，诚者情也，邪者伪也。使人人皆能闲邪存诚，祛伪尽情，而圣人之易亦可弗作矣”。^② 圣人作《易》在于使人趋吉避凶 从善止恶 此根源于人之性情，顺人性则为情，不顺人情则为伪。孔子《文言》释乾卦九二“闲邪存诚” 诚即情 邪即伪 防邪佞 保存其真诚 便能去伪存真，去恶从善。

即使是防也难免有错，若发现过错就要及时改正回归善性。

《日讲易经解义》卷四，《大有》。

② 《日讲易经解义》卷十六，《系辞上传》。

《系辞》赞美颜渊以为“其殆庶几乎 有不善未尝不知 知之未尝复行也”，《解义》发挥此复善之学：“人自继善成性以来 止有一善 但为气稟物欲所拘蔽，乃渐失其本然矣。唯圣人之心纯乎至善，与道为体，贤人之心复其本善，庶几近道。若及门之颜回，其殆庶几乎？回不必有显形之过，方其念虑之间，或稍有间杂，有非继善之初者，即为不善也。回于不善之动，当体即知，无有蒙昧而不及察。有不善未尝不知，不待迷而后觉也。知其不善之动当几即克，无或迟留而不遽改，知之未尝复行，非失久而复也。易曰不远复，无祇悔，元吉。盖初九一阳来复，复之最先，所谓不远之复，不至于悔，大善而吉者，即颜氏子之学也。乃知人性之善，以能复为功，复性之学，以知行为要，有不善而不知不可言行，知不善而复行不可言知，如颜子之学，知行合一，庶几复性之功乎！”^① 善为天所赋予，人本性善，符合天的本性。但由于后天的习染，出现不善。如何保持原有的纯善，这就要学颜回，能及时发现不善的苗头，把其杜绝在萌芽状态。其方法是克己，只有克己、反思，才能回归善。如复卦第二爻至上爻皆为阴，初九一阳居于卦下，为一阳来复即“不远之复”，喻指知错速改 而且要见之于行动 知行统一 因此“不至于悔”此为“复性之学”。益卦下震上巽 震为雷巽为风 雷风交加，《大象》以此形容“君子以见善则迁 有过则改”，《解义》申其义云：“故一见善，若决江河即时迁就，如风之疾而莫可遏也。觉有过，如恶恶臭即时更改，若雷之迅而莫能御也。由是迁之又迁，善日积而过日寡 改之又改 过全去而善全复。”^② 改过迁善之迅速、果断，雷厉风

① 《日讲易经解义》卷十七，《系辞下传》。

② 《日讲易经解义》卷十，《益》。

行。

扬善需要培养，《解义》于蒙卦写道：“盖人性本正当 颠蒙之始，其天真未漓，则当保全其正者。惟此时其情识渐开，不可不范之以正者，亦惟此时教者必及时涵育薰陶，扩充培养，日使之亲正。人闻正言，全其性命之体，满其知能之量，则赤子之心不失，而达天立命之学在是矣。”^①人生伊始，其性纯正，渐有情知，易受蒙蔽，此时应该加以教养，培育扩充善，以其知能充其性命之体，不失赤子之心而“达天立命之学”。大凡“天下事由渐而盛，由积而成，小而家之盛衰，大而入伦之变故，未有外于此者。如其家积善之久，和气足以召祥，则不独福集于一身，而且及于子孙，有无穷之庆矣。如其家积不善之久，乖气足以致戾，则不独祸中于一身，而且及于子孙，有无穷之殃矣”。^②“积善”即坤《文言》“积善之家”一段，善恶均要积累，通过积累由小变大，由弱变强，要重视积，应积善而不积恶。《解义》阐释《系辞》“善不积不足以成名”一段深化了这一主张：

善者成名之机也，不积则不足以成名，恶者灭身之媒也，不积则不足以灭身。小人之心不知小善之可以积而至于大善也，但以为无益于名而弗为也，又不知小恶之可以积而至于大恶也，但以为无伤于身而弗去也。夫善既不为，恶又日积，则秽德彰闻 渐不可掩 恶极罪大 岂复能解乎？《易》曰 何校灭耳凶，由灭趾不防而至于灭耳也夫，安得而不凶哉。^③

善恶不是静止不变的，都有一个积累的过程，积对于光大善，避免

《日讲易经解义》卷二，《蒙》。

② 《日讲易经解义》卷二，《坤》。

③ 《日讲易经解义》卷十七，《系辞下传》

恶尤为重要。只有积善，才能彰显善，也只有积恶，导致罪大恶极。噬嗑卦初九爻辞“履校灭趾”至上九爻辞“何校灭耳”，说明有小罪不防范，通过积累，最终酿成大祸，因此要注意“积”，冰冻三尺，非一日之寒，此之谓也。

二、德崇而业广

在心性修养上，《解义》提出德崇而业广的思想，把道德与功业联系起来。

崇德要修德，复卦之“复”即反身内修，《解义》评论道：“凡人之妄，皆从心起，心过不改，则形于外而为身过矣。善用力者，即一念之悟而速反之，省察克治图之于早，内既直而外自正，此不远之复，所以为修身之要也。”^①“不远之复，以修身”为复初九《小象》语。此表明修身应反身修己之心，修心要提早回归原有之善，行为才符合正道。晋卦下坤上离，坤为地离为日，为日出地上照地，其《大象》为“君子以自昭明德”，这说明“以吾德本明，因蔽于物欲，有时而昏然，其或昏或昭之几，皆在于我，不从外得也。亦惟内自省察，致其夙夜宥密之功，不以人所不见而辍其敏皇之心，不使己少宽假而昧其昭明之体，则进进不已，而至德无亏，亦如日之光明不息焉，君子自进之学如此”。^②人心本明，天所赋予，但由于后天习染影响，人心受私欲所蒙蔽，这就要通过自我内心反省，挖掘其本明之性体，且日进不已，德才永放光明。

《解义》还以《大学》、《中庸》释《周易》如说：“盖知至知终，即

《日讲易经解义》卷六，《复》。

② 《日讲易经解义》卷八，《晋》。

格物致知之事，忠信立诚，即正心诚意之事。其进修不已，则日新又新之功，而乾乾惕若则缉熙敬止之心也。”^① 知至、知终、忠信、立诚皆出自乾《文言》释九三“终日乾乾 夕惕若”，格物致知、正心诚意等为《大学》语，以“知终”与“格物致知”，忠信立诚”与“正心诚意”等互解，说明修养的方法及次第。

修德先要正心。《解义》指出：“盖圣人之学无过言行两端，所以尽一己之修者在此，所以溥及物之化者亦在此。而其原总本于一心。心有所伪，言必不能以有实矣。心有所疏，行必不能以有常矣。惟存其心于真纯之内，悦其心于义理之中，则言自有物，行自有恒而感人者。岂徒在告语之文，防范之迹乎？是故君子修言行之功，必自正心始。”^②人生修养不外言行两个方面，而其中皆以心为主宰，因为心是言行的驱动力，修养的本质是修心，使心符合理，才能如家人卦《大象》所谓“言有物而行有恒”。正家之道应从正心开始，这正符合《大学》“正心”之意。又要诚，《解义》在分析无妄卦时写道：

无妄即所谓诚，诚则自无不正。……盖以天之赋命于人，本无不正之理，而人受命于天，必尽去邪妄之私，斯人之妄去而天之命见矣。所谓其匪正有眚，不利有攸往者，以正则可行，而匪正则不可行，乃犹自以为无妄而欲往焉。……所谓无妄之往者，盖天下惟诚能动物。初志存于无妄，以之处事则顺而祥，以之临人则感而化，又何往而不得其志哉？大抵身世之扞格，皆由私见之未除，无妄则一实理相感召，所谓至诚而不

① 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

② 《日讲易经解义》卷九，《家人》。

动者未之有也。圣贤之待物，帝王之御世，总不出一诚而已矣。……凡理之自然而然者非妄也，心之有为而为者乃妄也。^①

“其匪正有眚，不利有攸往”为无妄卦辞，无妄即自然，妄则是主观有目的而为。无妄也即诚，指诚实不欺，人诚实是天所赋予的，天诚实无欺，人作为天的产物同样也无欺，无欺亦即正，端正自己的行为是立身的前提。“无妄之往”，即初九爻辞“无妄之往，得志也”。初九一阳喻指立志伊始便能诚实不欺，这是个良好的开端。处事交往应以诚相待，才能感动人心，有所作为。

诚才能敬 乾卦《文言》说明九二爻辞 提出“闲邪”“存诚”，《解义》加以推展 有云：“大抵诚敬者 圣学之源 而存诚之功又必先之以主敬。二之闲邪即主敬之学也，邪有自外人者，有自内出者 不通声色 不殖货利 所以闲其外也 不显亦临 无斁亦保 所以闲其内也。内外交养，显微无间，帝王之心学相传孰有逾于此乎？”^② 诚”为“存诚”，“敬”为“主敬”，“存诚”先于“主敬”，九二爻辞“闲邪”就是“主敬”，既要防于外，也要防于内，才能达到内外兼修，诚敬为“帝王之心学”。

坤卦《文言》“君子敬以直内，义以方外”一段敬义并提，《解义》又论敬义曰：“人心皆有直方之德，而独君子能全之者，内外存发之间，有实学以成此德耳。心不敬则内不直，君子主敬以存心，使私意不杂，而专出于理之一途，斯内直矣。事无义则外不方，君子守义以制事，使歧念不生，而适合于理之至当，斯外方矣。专求义而

^① 《日讲易经解义》卷七，《无妄》。

^② 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

不主敬，则存养之功不密而或挠于其外，专主敬而不守义，则取舍之分不明而或淆于其内。惟敬义既立，斯内外夹持，体用兼备不偏，于一善而其德不孤矣。’^①敬为内修，心要主敬，无杂念，内正直，义为外修，守义行事，公允至当，外方正，敬义相联，内直外方，“体用兼备”这样修德才能完善。

《大学》讲止，《周易》有艮卦上下皆艮，也为止义，《大象》为君子以思不出其位”，《解义》互解曰“人生所历，万有不齐，而莫不有一定之位，稍出其位，即失其所当止。然位虽一定，而此中经纶变化，与时推移，其道无穷，又不可以不思。《大学》言止仁、止敬、止慈、止孝、止信，视之似乎庸常，而欲穷其理，充其量则终身黽勉，未能无歉于位之内，安敢求多于位之外哉？故曰学，然后知不足，如此虽欲思出其位，而有所不能矣”。^② 艮卦讲止说明人物虽各异，但皆有所限度或临界点，有其固定的位置，因此要安于位，止其位，即“不出其位”。止之理无它，类似一把尺子，把人的行为限制在合理的道德范围内。此与《大学》讲“止仁”等相一致。止又与制欲相联，《解义》又论及制欲，如注大壮卦：

亦如天雷之象，严毅以持其志，明决以审其几。存于心者，道以御情，不敢或役于偏私。而体于身者，理以制私，尤必自范于中正，则刚德常存。礼义在我，天下之壮孰大于此。盖德性本刚，惟一为私累，则馁而不壮，故非凡之渐每发于意念之不及持，而闲邪之功贵操于隐微之所独觉。君子制防极其严，销熔极其净，时时有以自胜，而非礼之私绝之于中，不使履

《日讲易经解义》卷二，《坤》。

《日讲易经解义》卷十二，《艮》。

之于外，则心存而理得，义正而气伸。在我者凛然不可犯，天下孰得而犯之。^①

此下乾上震，乾象天震象雷，有“天雷之象”，君子效法下乾其德刚正不阿，不以私欲累心，不为杂念困扰，上震有威明震慑之意，防邪颇严，内心存礼，其行必正。必须“道以御情”；“理以制欲”，做到这一点，才能如其《大象》所讲“君子以非礼弗履”。《解义》强调：“天理人欲全在辨之于早，若待外诱既深发，然后禁则扞格而难胜矣。”^②

在评论损卦时，《解义》表达了相同的意思：“忿、欲人所同患，而有天下者关系为尤重。盖人君势处崇高、富有，海甸雷霆之威不可响迓。嗜欲之奉，无有穷极，稍一任意，而妄生于内，物诱于外，其害有不可言者。古之帝王守敬以澄其原，主静以绝其诱，戒惧慎独之功，既至而见诸行事，发皆中节，必一怒以安民，而后所忿者皆义理之勇矣。必欲仁而得仁，而后所欲者皆天理之正矣。”^③统治者要注重人的情感问题，对于不合理的私忿、私欲要加以节制，平日应持守敬慎，克己修心，才不受外欲的诱惑。这里不笼统反对欲，而是把欲限制在合理的范围内，促使欲变成追求道德的动力。

在回答“天命之原，元亨利贞之四德本人所同具，而论率性之学，则众人能行之者鲜矣，独君子能行之者何也”时，《解义》认为，“自人狃于气质，蔽于物欲而四德之运行，遂有时而息。惟君子法天行之健，以全天德之刚，由是本此健以体仁嘉会，则仁礼之德行

《日讲易经解义》卷八，《大壮》。

② 《日讲易经解义》卷二，《蒙》。

《日讲易经解义》卷十，《损》。

矣。本此健以利物贞固，则义智之德行矣”。^① 法为效法，效法天之诸德，来行人之德性。从积极角度说，与其制欲，不如学君子法天德。

修德要积累，《解义》发挥升《大象》“君子以顺德积小以高大”说：“君子以为山木人心其理本一，养木养心其机本同，体之以慎修其德。必敬以直内，由一念以至于念念曲而致之，无不善；义以方外，自一事以至于事事，扩而充之，无不宜。盖德本高大，而必于细微处发端，如以为小而忽之，一息少懈，前此之功必坠，犹木之在地，一日不长，生生之机必息。惟由积小以谨始敬终则德修，罔觉日新月异而不能已，自驯至于高明广大，不犹木之以渐升乎。可见圣功王道不必远求，只在敬小慎微，日进不已，则几希之存，得危微精一之传。慎独之功，致中和位育之效，体用一原，天人一致，下学即可以上达，升之义大矣哉！”^② 修德要从一念一事开始，不断扩而充之，其间有一个由小到大的过程，如木之生长从小到大，这就需要不断积累。所引《尚书·大禹谟》“危微精一”，《中庸》“慎独”等，皆说明积德要时刻保持敬慎，永不停息，其德才不断光大。

《解义》论修德反对空谈，要求落到实处，主张读书为学，以学问成就德性，以德性开出事功来，因此尤其重视知行、德业关系：

言德曰知崇，即所谓尊德性，致广大极高明之事也。言业曰礼卑，即所谓道问学，尽精微道中庸之事也。而德之崇至于发育万物，峻极于天；业之广备乎礼仪三百，威仪三千，此即尧舜之德业，如天之无不帡，如地之无不载者也。^③

① 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

② 《日讲易经解义》卷十一，《升》。

③ 《日讲易经解义》卷十六，《系辞上传》。

“德之崇”、“业之广”源于《系辞》“崇德而广业”以《中庸》“尊德性”、“道问学”等解加以解释，“德”即“尊德性”，“业”即“道问学”，“崇”与“广”完善推广道德与学问，使其互动，把为学与干事业统一起来。

对于道德修养上的言行，《解义》给予充分重视。如分析家人卦《大象》“君子以言有物而行有恒”时说：“修身之要在于言行，言行者一家之视听攸关，而效法所系者也。使言而无物，则议论皆虚，何以使人承听乎，故阐明纲常本诸真实，君子之言必可守以为则焉。抑行而无恒，则践履有亏，何以使之观法乎，故敦笃伦理无间始终，君子之行必可奉以为型焉。”^①修身要在言行中体现，言要有实物，行要有恒心，道德并非空动的说教，而是踏踏实实的实际活动，修养要靠人的自身实践来完成。又如评论大畜卦《大象》“多识前言往行”写道：“多识言行或以为近于口耳之学，未免玩物丧志，不知本末精粗道原一贯，言行在外而其理根于心，心德在内而其实寓于言行。故为学者，必居敬涵养以为主，而又博闻广见以为资，师心而不师古，好悟而不好学，岂善畜德者乎？《书》曰：‘人求多闻，时惟建事，学于古训，乃有获。’”^②畜即积蓄己德，如何积蓄？要善于总结前人的感性经验，同样也要用心，即要以理性认识加以分析，还要个人修养，把学习与修养结合起来才能“畜德”。引《尚书·说命》“人求多闻，时惟建事，学于古训，乃有获”解释大畜卦《大象》说明知识对修养的意义。《解义》发挥乾《文言》“学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之”有云：

《日讲易经解义》卷九，《家人》。

《日讲易经解义》卷七，《大畜》。

夫成德之功必由学入，君子知天下之理散寄于物，非逊志以典学，无以会其全于一心也。学焉而多闻多见研索，夫古今事物之变而散者无弗聚己所学，既博不能无疑，非虚己以下问，无以晰此理于一心也。问焉而亲师质友，穷极夫是非得失之归，而疑者无弗辨已，辩论既明可以坦然居之矣。而君子又戒其欲速也，养之以宽，使优游涵泳，心与理洽而后德之积于内者，融合而贯通焉，蓄积既裕可以毅然行之矣。而君子又虑其易杂也，守之以仁，使践履真纯，心与理一而后德之见于事者，周流而无间焉。聚与辨入德之始事也，居与行进德之终事也。^①

此为道德的培养离不开知识，因此修养必须要多学多问，学要博，问要广，以学来完善己德，以实践来达到修身的目的。在道德上，体现了修养与学、知与行的统一，且贯穿始终。

《解义》注坎《大象》“以常德行 习教事”指出：“君子体之 取水之有常，以常德行，必思所以茂正三德，崇修六行，而学之不厌，则理义熟于身心，而治己之功备矣。取水之洊习，以习教事，必先使之既安其教，又服其事，而诲之不倦，则政令熟于观德，而治人之道毕矣。皆洊习之义也。”^②“三德”即《尚书·洪范》所说的“一曰正直 二曰刚克 三曰柔克”。“六行”为《周礼·地官·大司徒》所谓“孝、友、睦、姻、任、恤”。效法重坎 行德要有恒常性 重复不止 同时也要常习教事，以学明理明德，以行动见之于教事。《解义》还提出“知行合一，而究其极，知易而行难”^③的观点 告诫：“盖徒讲不

^①《日讲易经解义》卷一，《乾》。

^②《日讲易经解义》卷七，《坎》。

^③《日讲易经解义》卷一，《乾》。

习，则中无实得，徒习不讲，则开悟无从。于是论说以讲之于先，体验以习之于后，则究其理而所知者益精，践其事而所能者益固。”

“习者，服习其事，而朋友则所以讲明其义也。其义既明，至于践行其事，则非朋友所能用力矣。故曰：知之匪艰，行之维艰也。”^①讲习即兑卦《大象》“君子以朋友讲习”^②，知之匪艰，行之维艰，源于《尚书·说命中》。在这里，讲偏于知，习偏于行，两者相辅相成，而践履不仅是个人的行为，也是朋友之间的互动，在知行关系上，实践尤为重要。

日常生活离不开修养，但在艰难时刻更凸显其必要。《解义》引《孟子》申蹇卦之义：“孟子谓行有不得者，皆反求诸己。如反其仁，反其智，反其敬，皆反身修德之实事也。故曰：救寒莫若重裘，止谤莫若自修，又曰：君子修道立德，不以困穷而毁节焉。有所未善则改之，无歉于心则加勉，圣贤之心亦祇见其惟日不足而已矣。”^③行有不得者，皆反求诸己，出自《孟子·离娄》，反身修己主要靠实修，切莫流于空谈，修己要在实际中体现，在践履中完成，尤其是在困苦条件下经受考验。《解义》借释困卦深化其主张：

天道不能有顺而无逆，人事不能有升而无困，惟善处困者，超然世外，不为物累，故身困而心不困。不善处困者，忿懣自鸣，招尤取拂，故身困而心益困。……夫当困之时，身可穷而道不可穷。盖道之所在，不充诎于富贵，不陨获于贫残，无往而不得也。如孔子之从我所好，颜子之不改其乐，湛然无为，固不因困而得，亦不因困而失。……凡纲常名教所在，为

^① 《日讲易经解义》卷十三，《兑》。

^② 《日讲易经解义》卷九，《蹇》。

吾志所欲成者，若临难以求免，见义而偷生，利害之念动于中，是非之论不足惜，因循顾恋，是命不致，则志不得遂也。惟委致此命于度外，论是非，不论利害，毅然独往，惟欲求成其是，以遂吾不可夺之志，则无愧无怍，可以对天地忘私忘家，可以质幽独吾志遂而亨莫大焉。此处困之正道也。夫君子居世，常则修身俟时，命之在我者也，变则成仁取义，命之在天者也。

惟居常尽其在我，理明识定，故遇变不惑，可以遂吾之志。^①

这表明，人生不会总是一帆风顺的，常会遇到困境，此时要保持良好的心态，身困心不困，心不困则道不失，此道为心所追求的目标，富贵不能失，贫贱不能移，寻孔颜之乐，安贫乐道，便不为困所惑，最终便能解困。“致命”、“遂志”为《大象》语，告诫处困之际，要保持自己的志向，不要苟且偷生，见利忘义，是非不分。要实现自己的志向，公正无私。居则反身修己以待时，变则舍身取义，杀身成仁，置生死于度外，保持节操，这才是仁人志士。

修德除自修外，还要达人，推己及人，《解义》解复卦六二《小象》“休复之吉，以下仁也”云：“天地生物之心曰元，人得天地生物之心以为心曰仁，为仁固由己而不由人，然亦有己未能复礼而资人以辅仁者。初不远之复，自修之意多，二休美之复，资人之益多，及其成功一也。”^②复卦初九爻辞为“不远复”，重在自己复礼，而六二则在为人复礼，二者合一。推己及人，便能达到逐渐改变世风的目的。如其所说：“居德为修己之事，善俗为治人之事，德以渐而至，此所谓始于为士，终于为圣也。俗以渐而成，此所谓日迁善而不知

① 《日讲易经解义》卷十一，《困》。

② 《日讲易经解义》卷六，《复》。

所以化之也。’^① ‘善俗’为渐卦《大象》“君子以居贤德善俗”，“渐”为潜移默化，士大夫不仅要独善其身，更要兼善天下，移风易俗，改善社会风气。世风颓废由道德沦落引起，因此改变世风必须振兴道德。如蛊卦《大象》“振民育德”说：“君子体此，知蛊之时，教化衰微，风俗颓敝，民德之委靡甚矣。非大加振作，使之去恶迁善，革旧染以自新不可。然民德之不振，实由己德之昏，故新民之本又在于自新，必持养己德，使天之与我者，常存不丧，而后推己及人，斯民可得而理也。”^② ‘自新’、‘新民’为《大学》语，以此解道德自我完善，并推己及人，通过重建道德，来转移社会风气，把德与业结合起来。

三、《易》本在于用世

作为清廷易学，《解义》肯定《周易》“吉凶与民同患，意本在于用世，不欲独善其身。”^③其用世的范围非常广：“人生而蒙，愚昧未明，有父兄之教不能入，帝王之令不能行者，易昭告吉凶之道，如梦顿觉故曰开。自建侯行师用狱治历，以至纤细不可枚举，易斟酌从违之宜，受命如响，使人鼓舞不倦，有始有终故曰成。上自造化气运之大，下及人心念虑之微，远近幽深，自卦爻一设，包举其中，一无所遗，故曰冒天下之道。是易赖圣人以成能，斯百姓皆可以与能也。”^④这是把易当成经世之书，其囊括天下之道，可以从中找到安身立命及安邦经世所需的答案。

① 《日讲易经解义》卷十二，《渐》。

② 《日讲易经解义》卷五，《蛊》。

③ 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

④ 《日讲易经解义》卷十六，《系辞上传》。

安邦治国应从统治者自身开始，《解义》对君主个人提出如下要求：“王假有家，岂私昵之情哉？盖五与二同德相孚，君庆内治之，得人后。乐刑家之有主，雍雍在宫，以礼相合，以义相比而成爱者，此所以吉也。盖圣德协而壶政修，教化行而海宇定。自古雍穆之治，未有不兴起于宫闱者，此问夜之勤，鸡鸣之傲，为王化之根本也。先儒谓爱有二义，有溺于私欲之偏者，有发于性情之正者，私欲之偏即为祸乱所由萌，性情之正则为风教所自出。一念得失之分而天下之治忽因之，此修齐治平之效，必本于格致诚正之功欤。”^①“王假有家”为家人卦九五《小象》九五与六二有应相孚，喻指君王治家有方，家庭和睦。君治国平天下必先齐家，整肃内宫，端正心性，以理规欲，以性制情，不使祸患起于萧墙，风教从此出，朝廷从此正。此亦符合《大学》“格致诚正修齐治平”之道。

统治者治理天下要审问详察，持中，采纳别人的建议，人君“岂能周于万事，故自任其知者，适以成其不知。《中庸》称舜大智，惟其好问好察，而约之用中，其得知临之道者欤。又言聪明睿知，足以有临，则知自古临天下者，未有不要之于知，而又非一人自用之谓也”。^②要符合《中庸》所说的中道，不偏不倚，如舜那样“凡事小心敬慎，斟酌合宜，而一毫不敢偏倚，如此其中行焉”。^③又要文质兼顾。自古帝王“未有无文而治者，四代之典谟训诰、礼乐刑政，皆治世之文也。然质为本，文为末，本为大，末为小，文以辅质，此贵之所以致亨。文以灭质，此利之所以为小。故陶唐有忧深思运之风，夏禹有克勤克俭之美，伊尹有慎乃俭德之规，孟子有贤君恭

《日讲易经解义》卷九，《家人》。

《日讲易经解义》卷五，《临》。

《日讲易经解义》卷十，《益》。

俭之训，皆敦本尚实，而专务于其大者也。若徒事繁文以长浮伪，又岂所以为贵乎？”^①质在这里指的是统治者的务实之风，文指有关理国的典籍，书上的政策条文，“文”必待运用才发生效用，只有务实在实际中灵活运用“文”才不虚因此“实”比“文”更重要。“文以辅质”才如贲卦辞所说“贲亨”。

《解义》作为君臣日讲的产物，尤重视二者的关系，处理是否得当，将影响全局。因此，谆谆告诫君臣之间应同心同德，坦诚相见，兹举几条：

君与臣以心交，而上下之志相接，君明臣良，一德一心也。……五以柔中之德任二刚中之贤，君臣之间不惟以情相合，而实以道相孚，人自不得而间之矣。君之任贤愈专，则贤之任事愈力，一人端拱无为，而群材效职，万方乐业，天下所蒙之福，孰非大君之福哉。^②

大抵天下事物皆本于一。其后散而分之，有似乎睽，然实未尝不合，所谓理一分殊。……象言异中之同，所以责君子济睽之功。象言同中之异，所以明君子不苟同之理。有同而异者立其体，而以异为同者善其用。……人臣比肩事君，惟宜一心一德，共僇力以报国，若意见各立，遂至积成猜嫌，互相嫉害，此岂社稷之福乎？^③

我以君心为心，君亦即以我之心为心，谏必行，言必听焉，而告公从矣。^④

^① 《日讲易经解义》卷六，《贲》。

^② 《日讲易经解义》卷四，《泰》。

^③ 《日讲易经解义》卷九，《睽》。

^④ 《日讲易经解义》卷十，《益》。

上意不孚于下，下情不达于上，上下不交，则情义乖离。

不相维系，虽有邦与无邦同也。^①

“上下之志”，即君臣相交以真心，才有凝聚力。五指泰卦六五“以祉元吉”，六五柔居尊得正，下与九二刚中之贤臣有应，说明柔主任刚贤，贤也辅弼，上下同心天下可获福泽。睽卦《彖》“天地睽而其事同”即“异中之同”，《大象》“以同而异”即“同中之异”说明凡事都是差异与相同的统一，应兼顾两者才全面。人臣辅助君主主要一心一意，出于公心，同心同德，亦要求同存异。以真心换真心，“谏必行，言必听”，如益卦六四爻辞所说“告公从”。否卦下坤上乾，《彖》“上下不交而天下无邦也”。上下不交 喻指为政治否塞，国将不国，由此说明君臣交往沟通十分必要。

离即附丽 为离卦之旨，《解义》以此说明君臣“一阴离乎二阳，阳者君道，阴者臣道，故多主臣丽君而言，然臣可以上丽乎君，君亦可下丽乎臣。为君者黜邪佞，登忠良，慎之于始矣，而既得贤臣，则卑躬以隆其体，虚怀以尽其情，又极延揽之诚焉，此君之善乎丽臣也。为臣者进以礼，退以义，谨之于初矣，而既事圣主则将顺以昭其美，委曲以殫其忱，又极纳牖之道焉，此臣之善乎丽君也。”^②君臣相互依赖，相得益彰。君对臣要善于用贤，礼贤下士，臣对君要以礼义进退，谨慎从事，协助其治国，两者关系对治国安邦 至关重要。又发挥《系辞》“是以君子慎密而不出也”一语 强调保密的重要性：“古之人君言语必飭，嚙笑必严，其深谋远虑，虽左右近侍不得窥其意旨。而为之臣者，周详谨飭，守口如瓶，不敢以

《日讲易经解义》卷四，《否》。

② 《日讲易经解义》卷七，《离》。

禁廷密勿之语，宣示外人，良有鉴于此也。然其慎密之事，又必出于大公，归于至正。为君者必如宋太祖所云：我心如重门洞开，苟有私曲，人皆见之。为臣者必如司马光所云：吾生平所为无不可对人言者，然后慎以将之，密以济之，庶不失圣人立言之旨欤。”^①君臣之间谈论国家大事，事关重大，因此，言语要谨慎、守密。该说的说，不该说的不说，祸从口出。《解义》意识到草创伊始养贤的重要性。因为“此时人心未定，名分未明，一人之力不能削平大难，必宜择立贤哲，建以为侯，方可徐理天下之纷乱，收集天下之人心”。^②“宜择立贤哲，建以为侯”即屯卦《彖》“宜建侯”清初的政治情况与此相同，政权刚刚建立，尚未牢固，因此必须利用贤臣，使他们辅助君，以期达到稳定社会的目的。

作为当权者还应该关心民众，《解义》由此阐发了古代民本思想：“盖能得民心者，真定祸乱之根本耳。大抵天下之治乱，全视人心之向背，匹夫匹妇非可以权利术驭而为我用也。仁足以使之感，义足以使之服，然后奋发举事，而人不得而议之。”^③又“肥己瘠人者，民贫而君亦无所寄。约己裕人者，民乐而君不至独忧。故曰：民为邦本，本固邦宁。有天下者诚不可不务固本之图已”。^④民心所向决定国脉，以民心向背为治国标准，得民心则事无不成，有民本之义。因此，制定政策应从民情实际出发，即“先王以身率人，固足以范民于中正之路。然虑天下之大，有难以遽齐者，于是因巡狩之期，举省方之典，遍考其风俗而设教以示之，如国奢示俭，国俭示

① 《日讲易经解义》卷十六，《系辞上传》。

② 《日讲易经解义》卷二，《屯》。

③ 同上。

④ 《日讲易经解义》卷十，《益》。

礼，使之一轨于中正，是其以道”。又“五之所以观我生者，将以考一身之得失也，然欲考所行之当否，但当视民俗之善恶，所谓本身而征民是也。不则徒观诸己，而不观诸民，其得其失，曷从而验之乎”。①“省方”“设教”为观卦《大象》语，根据具体情况设教，以此制定政策，才符合民意。“观我生，观民也”为九五《小象》政策的实施，也应以人为本，得以验证，并根据民情加以适当的调整。

统治要与民同心同乐，如果能“顺天理合人情，是君子之所同者，乃天下人心之公理也。既得乎天下人心之公理，自有以通天下之志”。②“通天下之志”出自同人卦《彖》。通即沟通心志，就是同心同德，以公理为准，便能心心相印。《解义》不反对悦，但主张要得其正：“盖说而既得其正，则上合天理，可以顺天而不悖，下契人心，可以应人而不违。由是本此说道之正，而率民以趋事，则民皆乐于效力而忘其劳，率民以犯难，则民皆急于向义而忘其死。夫逸与生人之所好，劳与死人之所恶，今乃忘其劳，忘其死，岂人情也哉？”③兑卦《彖》“说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死”，“说”即兑，此卦上下皆兑，即悦或乐，既要符合天理，又要顺应其心，乐其正与民同乐，这样便会得到民众的信任与拥护。由此而率民干事业，民则义无反顾，置生死于度外。

康熙时期实行的“与民休息”政策，在《解义》中也有所反映。首先要养民。《解义》注井卦《大象》“君子劳民，劝相说”，“以民待君以为养，自处于逸不可也，则以身劳之。如制田里，教树畜，一切身亲其事，谓之劳民，使老者衣帛食肉，黎民不饥不寒也。且民之待养

① 《日讲易经解义》卷六，《观》。

② 《日讲易经解义》卷四，《同人》。

③ 《日讲易经解义》卷十三，《兑》。

无穷，独任其劳不足也，又必劝勉之。如通有无，勤赈恤，一切多方劝导，谓之劝相，使比閭族党之相亲，贫贱患难之相助是也。盖一则以君养民，而上下之情通，一则使民相养，而彼此谊洽。’^①君以物质养民，在衣食住行上，给民以充足。同时使民自养，互相帮助，互相劝勉，这既能改善君民关系，也能增进百姓之间的了解。又说：“人君以节而立为制度 量人为出 既无过取 亦无泛用 有损己益人之实，而无剥下奉上之为，故无滥用而不至于伤财，自无横征而不至于害民矣。”^②应建立相适的制度以反对滥用奢侈，劳民伤财 横征暴敛。

除了养民以外 还须教民，《解义》对临卦《大象》“君子以教思无穷，容保民无疆”有如下说明：

君子观此而得居上临下之道焉。临下不可无教，而教思有穷非教之至也，君子于是设之庠序，未已也而申之孝弟，尤谆谆焉，为之辅翼，未已也而加之振德，尤亶亶焉。其教人之心无所不尽，不与兑泽同其深乎？临下不可无养，而容保有限非养之至也，君子于是泽及畿甸，未已也外而海隅亦弗遗焉，惠我四方，未已也远而要荒亦勿弃焉。其养人之心，无有弗届，不与坤地同其广乎？如是则教施而无一不安其性，养周而无一人不遂其生，作君作师之道尽此矣。^③

养民，使其生计不匮乏，安居乐业，设庠序教民以孝弟，以此振兴道德。临卦下兑上坤，兑为泽坤为地，以兑形容教民之深，以坤形容保民之广，这是把养民与教民融合归一，民治则国家便长治久安。

《日讲易经解义》卷十一，《井》。

② 《日讲易经解义》卷十三，《节》。

③ 《日讲易经解义》卷五，《临》。

又说：“所以古帝王有见于此，因人心之同，施推恩之政，教思无穷正民德也，容保无疆厚民生也。对时以育物敬民时也，养贤以及民重民牧也。而推其本原，必尽己之性，乃以尽人物之性。”^①因为人心相同，执政要推恩，容保偏于物质，教化偏于精神，二者兼顾，施仁政。教民要不断深化：“圣人于未明者，教之以明，于已明者，教之以敬。假使致知明善以后，不加以谨几慎独之功，则高明者之失，足与卑暗者之妄行何异乎？”^②如此才能永葆其受教者不失其明。

治理社会离不开礼与刑，礼则偏重于教化，而刑具有强制性，《解义》对礼与刑的关系也做了有益的探讨。

在理与情关系上，《解义》主张以礼义节制其过度的欲情：“阴阳交感之常，男女配合之理，圣贤与凡庶岂有二致，所重者发乎情，止乎礼义耳。有礼义以制其情，则男正位乎外，女正位乎内，闺门肃而治化成。无礼义以制其情，则男牵欲而失其刚，女恃宠而忘其顺德业伤而身名坏。”^③礼义与性情并非矛盾，“发乎情止乎礼”说明恰到好处的性情符合礼义，如果性情过度，便是人欲横行了。关于礼的特征《解义》说：“君子以民心所欲无涯，其志因以不定，皆由于上下之分不辨耳。故履之象以辨别之，因其定分制为典礼，使尊卑隆杀截然不紊。”^④此即履《大象》“君子以辨上下定民志”社会有等级才有序，以礼来分上下贵贱，平等不等于社会各阶层没有差别。

① 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

② 《日讲易经解义》卷七，《离》。

③ 《日讲易经解义》卷十二，《归妹》。

④ 《日讲易经解义》卷四，《履》。

《解义》对礼的研究重点放在其功能及社会价值上 评豫卦《大象》“先王以作乐崇德 殷荐之上帝 以配祖考”说：

凡以一代之兴，必有一代之德，蕴之为精微之懿，发之为谟烈之隆。惟乐能昭明而彰显之，至其用之极盛而蔑以加者，莫大乎祀。冬至祭天于圜丘而配以祖，季秋享帝于明堂而配以考，大合众乐，备极九变，达仁孝子之诚，展荐德歌功之志，而天祖无不来格乐之治。神人和上下如此，先王法豫之功，何其至哉！昔儒有言，观上天下泽而礼定于履，观雷出地奋而乐作于豫，然礼犹可因时制宜，而乐之作必在治定功成人心和悦之后。人主当深思豫之为象，而精求作乐之本，岂可徒事于声音文貌之间哉。^①

礼仪对维护社会稳定至关重要，礼仪包含着深刻的底蕴，如祭祀，祭天可获得天的保佑，祭祖可“慎终追远”，得到祖宗的庇护，通过祭礼可以达到顺天，整合人心，统一意志，增强凝聚力的目的。《解义》发挥萃卦大义 有云：“盖世道之萃在人心 而人心之萃在忠孝，用大牲以假庙孝也，见大人而利往忠也，人主教天下以孝，而天下报大君以忠。”^②“大牲”、“假庙”、“大人”、“利往”皆出自萃卦辞，萃卦为聚，人心齐才能聚，收拾人心要靠道德，而道德通过礼仪表现，因此倡导以礼仪来增加凝聚力。

对于讼狱用刑等，《解义》虽然强调其必要性 但主张“人君敷政 慎刑以章文治也”。^③ 兹举几卦加以印证：

解卦“于无心之过 则赦之而不问 于犯法之罪 亦宥之而从

《日讲易经解义》卷五，《豫》。

《日讲易经解义》卷十，《萃》。

《日讲易经解义》卷六，《贲》。

轻。沛以解网之仁，开其自新之路，诚仰体天地好生之德而然也。大抵承平之世，赦宥不可数，数则奸宄得志而良民不安，故明罚敕法，昭万世之常经。处危疑之世，赦宥不可无，无则反侧不安，而祸难不解，故泣罪样刑，见一人之宽政。此古帝王治世之微，权在因时而用之也夫”。^①“罪亦宥之”出自解卦《大象》“君子以赦有过罪”。治国应体天地好生之德，对于无意之过不要过于追究，对于小过亦应从轻，给人以自新的机会，就是用刑也要从宽，能赦免的赦免，但对于最大恶极者，严惩不贷。

蒙卦“治天下有教化不能无刑罚 教以养童蒙之君子 刑以惧愚蒙之小人。发初之蒙，利用刑人者，所以正治蒙之法，使之有所畏惧而不敢犯也”。^②“利用刑人”为蒙卦初六爻辞 其《小象》“以正法也”解之，除教化外，还要以法来端正愚蒙，使其知惧而不敢犯。

讼卦，“按圣人不贵听讼而贵无讼，惟使人怀兢惕，知所畏惧，所以消弥胜心，而一反于至当之理。故能内自讼者，又为无讼之本也”。“讼不起于争讼之时 而起于作事之始 其始不慎 少有乖违，始于微而终于著 讼所由起”；必顺乎人情 息是非于未萌 协乎天理，杜利害于未见，不但无违于言，亦且无违于心。讼何由得生乎？作事如此，则始于自讼，终于无讼”。^③“作事之始”即讼卦《大象》“君子以作事谋始”。避免争讼要慎重做事伊始，考虑周全，既合于理，又不违于自心，自我反思就不会与别人发生争执。

中孚卦“用狱 当狱之未成则用议 以求其入中之出 即狱之

① 《日讲易经解义》卷九，《解》。

② 《日讲易经解义》卷二，《蒙》。

《日讲易经解义》卷三，《讼》。

既成犹用缓，以求其死中之生。哀矜惻恒，总出于至诚无私，所谓求生而得，则死者与我俱无憾焉。此君子为民之意有以深入乎”。^① 此为发挥《大象》“君子以议狱缓死”告诫治狱在未成时要慎重审议，以免出现冤案，狱成后也要公正，从宽发落，以此断狱民无憾矣。

丰卦，“君子以为狱者天下之大命，而刑者一成而不变者也。故于狱之未决，则取电之明以折其狱，剖断其曲直而必得其情实，惟明克允也。狱之既成，则取雷之威以致其刑，推极其轻重而必当其罪恶，惟断乃成也。夫明以折狱，威以致刑，则用法平允，而天下无冤民矣。此保丰之道也。按噬嗑明在上威在下，是明得事理，民未有罪而先立法于此，以待异日之用，故明罚敕法。丰威在上明在下，是用法时能洞悉下情，而上之用威方无过差，故曰折狱致刑”。^② 丰卦上震下离，雷电交加，喻指用刑狱既要威严，又要清明。要查明实情，确实有罪则绳之以法，维护法律的尊严。此卦与噬嗑卦有所不同，噬嗑讲刑狱。下震上离，是上明而下威，指施刑前清明，《大象》说“明罚敕法”。丰卦则指用刑有威严之义 其《大象》为“折狱致刑”。

旅卦“君子以主刑者民之司命 故当其用刑之时 审察必极其用而使无遁情，又不敢以慢易之心乘之，而务加谨慎，轻重得宜，出入惟允，如山之止，以为慎而不敢轻忽也。明慎既尽而断决随之，当刑即刑，当宥即宥，如火势之不留，而不至淹滞也。按明慎者君子之仁也，不留者君子之义也，仁义并用而治狱之道尽矣。义而不

《日讲易经解义》卷十四，《中孚》。

② 《日讲易经解义》卷十二，《丰》。

仁则伤于暴而滥及于无辜，仁而不义又伤于懦而威阻于强梗。必如君子然后可当折狱之任，而天下无冤民也乎！”^①旅卦下艮上离，艮为山火为不留 其《大象》“君子以明慎用刑而不留狱”告诫用刑一定要如“山之止”即慎重 详细审察 不敢稍有疏忽 做到慎重明察，断狱就会公正。用刑要宽，如“火势之不留”，即不滞留狱。慎与不留亦即仁与义，用刑也要体现仁义结合，用刑不是目的，应以刑辅德。

噬嗑卦“离象为电 震象为雷 是威明以去天下之间者 有噬嗑之象。先王以为与其有间而后合，不若未间而预防。于是因大小之罪，定轻重之罚，一出一入，秩然有条而不紊，俾后之用法者，有所遵守而罔敢少逾。如此则国宪昭明于一时，纪纲振肃于万世，庶人知警惕而无或犯矣”。“宽而不过，仁而不偏，得用刑之道，以此治狱 随其轻重皆得其情 刑罚清而民服。”初上皆为受刑之象，初则罪之小者，用轻典以治之，小惩大戒也。上则罪之大者，用重典以治之，怙终贼刑也。灭趾于初，以使其不进，灭耳于终，以罚其不聪，圣人之于人，勉其始而戒其终。如此总欲消天下之有间，而归于无间耳。”^②噬嗑卦上离下震 为电雷交加 电为明雷为威，《大象》“先王以明罚敕法”，喻指统治者用刑威明兼顾，但法律重在预防，有罪也要视情况而定，昭明法律旨在示警，防范于未然。用刑要适中，恰到好处，符合真实情况，民才心悦诚服。初九爻辞为“履校灭趾 无咎”上九爻辞为“何校灭耳 凶”喻指用刑应“小惩大戒”以免铸成大错 等到罪行严重再惩治 后悔晚矣。

《日讲易经解义》卷十三，《旅》。

② 《日讲易经解义》卷六，《噬嗑》。

大畜卦，“恶已章而治之，虽亦足以禁奸戢暴，而不免于刑戮之惨，其于心当有所大拂也。四之止恶未形而元吉，盖豫教而民自服，无为而物自化，四之心盖有所深喜乎此也。记有之禁于未发之谓豫，人未有争心而设礼乐以教其让，人未有欲心而悬法制以禁其邪，开其向善之端，而杜其为恶之路，此所谓豫也”。^① 六四爻辞“童牛之牯”，意为防恶于未萌之初 因此《小象》说“元吉有喜也”。此为抑恶在于防范未然 即“禁于未发”避免施刑 应以教化为主，劝善归于仁义，使人无利欲之念，就不会以身示法。不是纵而罚，而是豫而免。

总之，《解义》主张治理国家应宽猛相济“仁以辅义 爱以济威 图事则事无不理 驭民则民无不安。”大抵帝王治法刚柔相济，必无偏胜之理，刑名法律之治，刚胜而偏者也，虚无清静之治，柔胜而偏者也。且以操切为刚，必流于残忍，则并不得谓之刚；以姑息为柔，必流于委靡，则并不得谓之柔。内健而外顺，体严而用和，庶有得于用九之义，而无失中之弊矣乎。^② 用九”为乾卦“用九”指阳爻用九为变爻，指刚柔阴阳之变。此以阴阳刚柔之变解释人君治国当刚柔相济。片面地贵柔或崇刚都是不对的，应“内健而外顺 体严而用和”恩威并用才是既济之道。

四、持盈保泰

《解义》承认事物总是在不断发展变化的，又是在相互转化中完成 即“元为始 贞为终 而由贞起元 不终则无以为始 终与始之

^①《日讲易经解义》卷七，《大畜》。

^②《日讲易经解义》卷一，《乾》。

交相循环”。“盖易之大义最忌满盈，日中必昃，月盈必亏，天道之不容亢也。物穷必变，器满必溢，人事之不容亢也。”^①贞下起元体现了事物发展的阶段性与无限性统一，而物极必反则揭示了其相互转变的特性。“亢”即乾卦上九爻辞“亢龙有悔”，事物发展到极限必然走向其反面。联系到社会，《解义》认为安危治乱也是相互转化的，虽然本身有其必然性，而始作俑者则是人自己：“盖一治一乱，天运之常，而所以制其治乱者，实由人事也。”^②因此防乱要重人事。又说：“盛衰循环固必然之理，然时之必至于亢者天也，能不与之俱亢者人也。人主当此时，苟能识时观变，保泰持盈，则安富尊荣，位可长享，四海归心，多士乐附，又焉有亢龙之悔乎。”^③亢龙之悔，指乾卦上九爻辞“亢龙有悔”，“亢”为事物发展到极点，转化之机，此时统治者要知晓盛极必衰，物极必反之理，及时把握变通之道，才能使国家长治久安。明清之际经历了治乱安危的洗礼，《解义》从维护新朝统治出发，提出了以下防范措施：

首先，当权者要知晓事物总是由小到大，由微至著，即“天下事皆始于微而成于著”。又“若其变之大者，以臣而至弑君，以子而至弑父，逆天反常，莫此为甚，然推原其故，非始于弑逆之一日也。乱臣贼子之所由来，盖积渐使然也。使为之君父者，早察其奸宄而逆折其乱谋，则祸必不若是之烈，其至于若是者，由辩之不早辩也甚矣。防患者当于其渐，而遏萌者当于其微也。”君子“观象而知所惧，则能思患预防，而不至蒙小人之祸矣”。^④弑父弑君非一日为

① 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

② 《日讲易经解义》卷十四，《既济》。

③ 《日讲易经解义》卷十六，《系辞上传》。

④ 《日讲易经解义》卷二，《坤》。

之而是“积”或“渐”的结果，尤其是“天下久安无事，君骄于上，臣谄于下，酿祸生衅，日削月割，底于不可救”，^①因此要避免这类事情的发生，就必须防微杜渐，把祸患遏止在萌芽状态。《解义》评论《系辞》“危者安其位者也”一节说：

凡图事宜谋其甚，全存心贵操其不足，故必使其心若危，危者乃所以安其位者也。使其心若亡，亡者乃所以保其存者也，使其心若乱，乱者乃所以有治者也。君子深鉴其故，虽海内宁谧可谓安矣，而常虑位之不可久，安不忘危之将至也。宗庙巩固可谓存矣，而常虑存之不可屡幸，不忘亡之或及也。纪纲厘举可谓治矣，而常虑治之不可徒恃，不忘乱之渐萌也。夫既不忘有危有亡有乱之时，则必图所以安之存之治之之策，是以身之位得以安，而国家可保其久存长治也。《易》曰：其亡其亡，系于苞桑，玩爻辞而益加傲惕矣。^②

安与危、存与亡、治与乱二者都是相互转化的，因此为政事要知其转化之理，其转化都有一个积累的过程，即“渐萌”，因此必须要把握这个渐进过程，及时避免向不好的方向发展。否卦九五爻辞“其亡其亡，系于苞桑”，指居安思危，才能使国家牢固。又评论泰九三爻辞“无平不陂，无往不复”说：“盖一治一乱，盛衰倚伏，自然之理。惟能灼见之于先，兢兢业业世运，未陂而早防其陂，小人未复而早忧其复，如此则用力既省而为功实多。必俟祸患已成而复图之，则虽竭蹶亦奚济乎？”^③对于社会治乱相互转化，必须有先见之明，提早防乱，防患于未然，才能避免事态扩大。社会的安危治乱总是相

① 《日讲易经解义》卷五，《蛊》。

② 《日讲易经解义》卷十七，《系辞下传》。

③ 《日讲易经解义》卷四，《泰》。

互联系 居安思危在于把握“几”其论“几”云：“有存必有亡者理也，乃徒知有存而不知有亡，其究也必不免于亡也。”“存之极必有亡之几，则存不忘亡而不失乎存之正焉。”^①几即苗头或征兆，及时加以制止，可免除祸患。

其次，统治者对来之不易的天下，从心里上要敬慎不差，《解义》指出：“凡人处事见为可虞者 或能矜持见为已安者 易生忽略，故圣人教人虽于易忽之处，而益加以敬慎之心，忧勤惕励，无时不以小心处之，思患预防，无不在于事先图之。如是则理有万全，事无一失，真制事之良规，守身之要术也。”^②处安而不忘危，不要疏忽怠慢 时刻保持警惕 预先防范 谨慎行事 勤勉工作 如此可“守身”“制事”。又说：“自古理乱所由分 不出敬怠二者。心苟懈弛，虽已治已安，即见危亡之势；心苟兢业，虽未定未靖，自具昌炽之基。盖危亡者，所以安存也，常以危亡为念，则用贤不贰，去邪不疑，兴利必力，除害必勇，尚何乱之不可戡定，而福祚之不可永膺哉。”^③社会治乱的关键在于敬与怠 敬可居安思危 兴利除害 怠则懈弛，由治转乱。心常持敬，才能居安思危，常保平安。如果能“兢业小心，时时敬慎，庶几操心危而虑患深，犹可转危为安，不至祸败也。盖天下事未有不戢于敬慎，而败于疏忽者”。^④ 做事要有危机感，谨慎，便能化险为夷，如需卦九三《小象》所说“敬慎不败也”。

震卦上下皆震 为“雷声震动”喻指威慑，《解义》加以发挥：

① 《日讲易经解义》卷一，《乾》。

② 《日讲易经解义》卷十六，《系辞上传》。

《日讲易经解义》卷四，《否》。

《日讲易经解义》卷三，《需》。

“祸患之来，皆人事所感召，自非反身修德，何以格天而弭灾。于是内存恐惧而作于心者，罔敢有怠忽之时，外务修省而见于事者，罔敢有苟且之行。战战兢兢，实图率德改行，以无负天心之仁爱，斯处震之道得矣。按人未尝无恐惧之时，而恒不能尽修省之实，盖徒恐惧而不修省，则变至而忧虑百出，变已而怠缓自如矣。君子则忧其变之来而恐惧以图之于先，思其变之弭而修省以救之于后，所以能尽畏天之学也。”^①“恐惧”、“修省”为震《大象》语。统治者从政要时刻保持警惕性，首先要反身修德，小心谨慎，如履薄冰，保持清醒的头脑。畏天，如不施行善政必遭天遣，这是以天来警告统治者，为政要勤奋，因为政权是天赋的，以神秘的方式告诫统治者要为善政。又说：“天之所命者理也，人心惟危，何以遂能安贞，惟在乾健一惕间耳。前念之惕，即为后念之贞，竞心之忘，即为道心之正，圣人不贵无过而贵改过，于此可见矣。”^②“道心”、“人心”出于《尚书·大禹谟》。“乾健一惕”即乾卦九三爻辞“夕惕若”指事物未发之前，内心应时刻保持警惕性，便能转危为安。

《周易》有“丰亨”、“豫大”之说；“丰亨”为丰卦辞，“豫大”为豫卦《彖》。皆形容国家强盛之际。喻指清初逐渐走向盛世，《解义》认为愈是此时，“君臣上下不期侈而自侈，岂独常人为？然贤智之辟乃有更甚者，非不明也，而过乎明，则铺张扬厉之念生矣，非不动也，而过乎动，则好大喜功之举多矣。骄心一生，何所不至，故圣人急急惕之以忧，若曰世之所谓安者，乃危之伏也，世之所谓治者，乃乱之机也。盖先夺其所恃，而后可告以持盈保泰之实事也。”^③“丰者

^①《日讲易经解义》卷十二，《震》。

^②《日讲易经解义》卷三，《讼》。

盛满之象，似无可忧而曰有忧道焉，忧其极盛而难保耳。盖造化无满而不损之理，惟人君时时以此为惧，而不敢有侈肆之心，然后大业可以常守。^①《解义》告诫统治者，此时更应该有一种防范意识，长存畏惧心理，知晓任何事物都有物极必反，以及社会的安危、治乱相互包含及转化之理，才能“持盈保泰”，常守太平。

既济卦上坎下离 阳爻居阳位 阴爻居阴位 六爻皆当位 喻指事已告成，天下太平。《解义》一书成于康熙二十三年（1684）此时的清朝已平定三藩之乱，降伏郑氏势力，统一台湾，作为全国性的政权也日渐巩固，与既济之义十分相同，《解义》借此再次强调居安思危的必要性：

但时当既济，则盛极将衰，虽处承平之会，常有不测之虞，其为亨已小，岂不可畏。保济者正宜存心戒惧，只畏以敬天省愆，以劝民固守其贞，方为利耳。所以然者，当济之初多以谨畏而得吉，及济之终多以慢易而致乱，始忧勤而终逸乐，人情类然，此保吉弥乱之所以必利于贞乎。……至终之所以乱者，非终自为乱也。当既济之终，人皆有苟且安止之心，则始之忧勤渐衰，终之怠荒日起，将百度俱废，莫可支持，乱之所由生也。使人无止心 乱安从生 此济道之穷 人所自取 可不以利贞为兢兢乎。……君子体之以保济时方未有患也，常恐患生于所忽 每隐而不及觉 故贵用思 思以善其终也 又恐患生于所伏，一发而不及持，故贵用防，防以谨其始也。彻始彻终，反复絅绎，既虑其患于未形，又严其备于未至，则虽患至而有

弥患之道，济可长保而无虞矣。^①

既济卦讲终乱并非由终本身造成的，而是人有安止之心，安于现状，不思进取，积弊由此而形成。承平伊始，统治者以为政权来之不易，所以常存忧患、戒惧，而承平既久则政治出现奢侈腐败，最终酿成祸乱，这似乎是历史上朝代更迭的一条规律，清代明亦如此。

除了防范以外，还要积极治理。君子以治乱世，“如治乱丝必先整其大纲，而后可举其众目，故经以引之，使统纪既立，复纶以理之，使节目毕详。如制田里以厚民生，而复为之经理树畜，俾区处之尽其宜，设学校以正民性，而复为之斟酌节文，俾施行之有其序。如是则人心大定，名分昭明，而何险难之不可立平哉！”^② 经以引之、“纶以理之”出自《大象》“君子以经纶”指治国。君主拨乱反正，首先要建立纲纪秩序，在物质上关心民生，精神上重视教化，以此稳定人心，使社会度过艰难。

与《通注》一样，《解义》的作者大都经历明清的社会剧变，因此在解《周易》时关心鼎革两卦。清代明就是革，于革卦，评论曰：“革之道关乎治乱安危，非圣人之得已也。后世之患，不失于因循以养祸，则失于轻作以败事，故当革而不革，法久则弊生不可也。不当革而轻革，兴一利必复生一弊尤不可也。”^③ 革以变革为义，物理人情所当变革者皆是也。凡人可与习常，难与通变，可与乐成，难与虑始。当革之初，未免疑惧，必待已革之日，事久论定，信所当然，而后乃孚，革之难有如是也。然所以能致其孚者，必审所当革，尽善尽美，可通行于天下后世而无不大亨。且悉准乎天地人心，而利

^① 《日讲易经解义》卷十四，《既济》。

^② 《日讲易经解义》卷二，《屯》。

于至正，然后见之施为有利无害，而轻举妄之悔乃可亡耳。^①革即变革，事关政治的稳定，要慎重行事，考察实际情况后，再决定是否当革，盲目的革会适得其反。具体而言，需要一定条件，一要符合天理，即有变革的客观必然性，二要取得广大民众的支持，顺应天意与民心，还要待到时机成熟。这里的“已革之日”即卦辞“已日乃孚”，此时已到了变更之时。上述条件具备再变革，就会如卦辞所说的“悔亡”。

清廷巩固自己的统治，就是保鼎。于鼎卦则说：“帝王之抚，有此鼎也。创业固艰，而守成尤不易。《易传》曰：在德不在鼎。《书》曰：任官惟贤才，言乎修德乃保鼎之本，而用贤实辅德之原也。人主处丰亨、豫大之时，能常思神器之不易，守势位为不足凭，而日以迪德简贤为兢兢，斯乃万世不拔之业也欤。”以鼎乃天下之重器，犹人君所居之位，乃天下之重宝，鼎不正则所受之宝无以聚，位不正则所受之命何以凝。故敬慎以正其内而存于心者，戏渝之必祛，端庄以正其外而持诸躬者，跛倚之必戒，则所发皆正言，所行皆正道，于以上凝天命，自然巩固而无倾危之患矣。按正位凝命，乃身世交尽之功，天人合一之道，盖朝廷正而百官万民罔有不正者矣，百官万民正而天下罔有不凝者矣。^②建设与巩固政权比夺取政权还要难，如果革是夺取政权，那么鼎则是巩固政权。如何巩固政权，这是清初统治者所关心的。《解义》的作者向圣祖阐释自己的主张，告诫君主要常思政权来之不易，因此要兢兢业业，任劳任怨，以德治国。如《易传》“在德不在鼎”，选贤与能，如《尚书·咸有一

① 《日讲易经解义》卷十一，《革》。

② 《日讲易经解义》卷十一，《鼎》。

德”“任官惟贤才”此国才稳如磐石。“正位”、“凝命”出自鼎卦《大象》。鼎喻指社稷，也指君主之位。保社稷及君位，还要内心时刻保持敬慎，外行端庄，言行符合正道，君主才不枉上天之重托，君主身正，上行下效，国家便走向正轨。凡此所论，皆为清廷的政治统治服务。

《日讲易经解义》标出“以经学为治法”，说明重点不在于论述天道自然，而在于阐述人文，尤其是伦理政治。此书堪称是以《周易》为帝王之道，经世致用的典型。四库馆臣称此书为“故其大旨在于即阴阳往来刚柔进退，明治乱之倚伏，君子小人之消长，以示人事之宜，于帝王之学，最为切要。儒者拘泥章句，株守一隅，非但占验襍祥，渐失其本，即推奇偶者言天而不言人，阐义理者言心而不言事，圣人立教，岂为是无用之空言乎？是编为讲幄敷陈，睿裁鉴定。其体例与宋以来奏进讲义大致略同，而于观象之中，深明经世之道。御制序文所谓以经学为治法者，实括是书之枢要，亦即括六十四卦三百八十四爻之枢要。信乎帝王之学，能见其大，非蠅生一知半解所能窥测高深也。”^①可谓不刊之论。

第三节 《周易折中》

《周易折中》（以下简称《折中》）二十二卷，清圣祖御纂，李光地总裁。始作于康熙五十二年（1713），成于康熙五十四年（1715），为康熙朝后期之作。卷首有《御制周易折中序》、《御制周易折中凡例》、《纲领一》、《纲领二》、《纲领三》、《义例》、“职名”等内容，依“职名”所

^①《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

列参加本书撰修者凡 50 人。可知《折中》非个人完成而是集体之作。但其中清圣祖与李光地起了决定作用。因为圣祖为此书定了基调 确立了指导思想 书成后 并亲自撰写《序》与《凡例》。李光地是组织者 同时撰写《纲领》三篇 书中的‘案’大都出自他之手 他之所界以重任 不仅‘素学有本 易理精详’^①也与圣祖的信任分不开。

《折中》是继《易经通注》、《日讲易经解义》之后 集清廷易学之大成之作。

一、折中于朱熹

《折中》卷首载有清圣祖御制序文一篇，大体阐发此书的缘起，曰：

易学之广大悉备，秦汉而后无复得其精微矣！至有宋以来 周邵程张阐发其奥 唯朱子兼象数天理 违众而定之 五百余年无复同异。宋元明至于我朝，因先儒已开之微旨，或有议论已见，渐至启后人疑。朕自弱龄留心经义，五十余年未尝少辍 但知诸书《大全》之驳杂 奈非专经之纯熟。……上律河洛之本末，下及众儒之考定，与通经之不可易者，折中而取之。^②

纵观所论，可以看出修《折中》有以下原因：

首先，圣祖对汉唐之《易》不满意，即“秦汉而后无复得其精微”主要是指‘汉晋间说易者 大抵皆淫于象数之末流 而离其宗，故隋唐后惟王弼孤行，为其能破互卦、纳甲、飞伏之陋，而专于理以

^① 《周易折中》卷首，《御制周易折中序》 巴蜀书社 1998 年标点本。又《四库全书》本。

^② 《周易折中》卷首，《御制周易折中序》。

谥经也。然弼所得者，乃老庄之理，不尽合于圣人之道。”又“然易之为书，实根于象数而作，非他书专言义理者比也。但自焦贛、京房以来，穿凿太甚，故守理之儒者，遂鄙象数为不足言”。^① 汉以下《易》受焦贛、京房、王弼的影响，为占卜等数术和老庄思想杂糅，使易流于单纯的象数或空洞的义理。

其次，圣祖自幼熟读包括《周易》在内的所有经书，认为明永乐间所修《五经四书大全》中《周易大全》“驳杂，奈非专经之纯熟”。《周易大全》主要采取董楷《周易传义附录》、董直卿《周易会通》、胡一桂《周易本义附录纂疏》、胡炳文《周易本义通释》。董楷、胡一桂、胡炳文笃守朱子，其说颇谨严，董真卿则以程朱为主而博采诸家以翼之，其说颇为赅备。《周易大全》取材于四家之书，而刊除重复，勒为一编，虽不免守匱抱残，要其宗旨则尚可谓不失其正，为明一代科举取士圭臬。然而其书随着时间的流失，其流弊也逐渐显现出来，“庞杂割裂，无所取裁，由群言淆乱，无圣人以折中其中也”。有鉴于此，“我圣祖仁皇帝道契羲文，心符周孔，几余典学，深见弥纶天地之源。诏大学士李光地采摭群言，恭呈乙览，以定著是编”。^②

再次，表彰周敦颐、邵雍、程颐、张载，因他们于《易》能“阐发其奥”，尤其对朱熹“兼象数天理”给予充分肯定。但对“自宋以来，惟说易者至多，亦惟说易者多岐。门户交增，务求相胜，遂至各倚于一偏”^③，持批评态度。修此书希望打破门户之见，“上律河洛之本末，下及众儒之考定，与通经之不可易者，折中而取之”。遍引众

① 《周易折中》卷首，《凡例》。

② 《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

③ 同上。

家 择要从善 对已往易学给予总结。

遍引众家是因为“《大全》书所采诸家之说 惟宋元为多”。《折中》所收“上自汉晋 下迄元明 使二千年易道渊源 皆可览见”。^①依卷首所引易家姓氏 共 218 家 汉 18 家 晋 3 家 齐 1 家 北魏 1 家 隋 1 家 唐 11 家 宋 98 家 金 2 家 元 22 家 明 61 家 所引虽以宋以下易学家居多，但兼采其他。遍博采众家，不是没有宗旨，这个宗旨就是以朱子易学为标准，梳理诸家。圣祖所撰《凡例》明确表示：

今案易学，当以朱子为主，故列《本义》于先，而经传次第 则亦悉依《本义》原本 庶学者由是以复见古经 不至习近而忘本也。……列《朱义》于前者，易之本义，朱子独得也。

《程传》次之者，易之义理，程子为详也。二子实继四圣而有作，故以其书系经后。其余汉晋唐宋元明诸儒，所得有浅深，所言有粹驳，并采其益于经者，又系朱程之后；其或所言与朱程判然不合，而亦可以备一说广多闻者，别标为附录以终之，稽异阙疑，用俟后之君子，是亦朱子之志也。……至康节邵子 其学有传 所发明图卦蓍策 皆易学之本根 岂可例以象数目之哉 故朱子表彰推重 与程子并称。《本义》之作 实参程邵两家以成书也。后之学者，言理义，言象数，但折中于朱子可矣。……朱子之学，出自程子，然文义异同者甚多，诸经皆然 不独《易》也。况《易》则程以为圣人说理之书 而朱以为圣人卜筮之教，其指趣已自不同矣。然程子所说，皆修治平之道 平易精实 有补学者。朱子亦谓所作《本义》简略 以义理

① 《周易折中》卷首，《凡例》。

《程传》既备故也。今经传之说 先以《本义》为主 其与《程传》不合者 则稍为折中其异同之致。《传》、《义》之外 历代诸儒各有所发明 足以佐《传》、《义》所未及者 又参合而研核之 并为折中，以系于诸说之后。或前人之所未言，朕亦时出己意，参错其间，钻仰高坚，何敢自信！庶几体先贤虚公无我之意，求合乎此理殊涂同归之宗云。^①

从这段话看出圣祖为此书定下的基调主要包括以下意思：

其一，明白标出以朱熹为宗。之所以推尊朱熹，是因为他最得伏羲、文王、周公、孔子四圣精义，也与圣祖尊朱相适应。圣祖中年起开始尊朱 说：“自汉以来 儒者世出 将圣人经书多般讲解 愈解而愈难解矣。至宋时，朱子辈注《四书》《五经》，发出一定不易之理，故便于后人。朱子辈有功于圣人经书者，可谓大矣。”^②到了晚年更加表彰朱熹，称朱子为大儒，“非泛言道学者可比拟”。^③为了表示尊朱之意，康熙四十年后，清廷以“御纂”名义，下令汇编朱熹论学精义为《朱子全书》，令熊赐履、李光地先后主持纂修事宜。五十一年（1711）圣祖指出：“朱子注释群经 阐发道理 凡所著作及编纂之书，皆明白精确，归于大中至正。经今五百余年，学者无敢疵议。朕以为孔孟之后，有裨斯文者，朱子之功最为弘巨。”^④随即颁谕，将朱熹从祀孔庙的地位升格，由东庑先贤之列升至大成殿十哲之次。《折中》尊朱熹顺应了清廷推尊程朱理学这一趋势，其实质是为其政治服务。

① 《周易折中》卷首，《凡例》。

② 清世宗纂《圣祖仁皇帝庭训格言》，《四库全书》本。

③ 《清圣祖实录》卷二百一十六，康熙四十三年六月丁酉条。

④ 《清圣祖实录》卷二百四十九，康熙五十一年正月丁巳条。

其二，在推崇朱熹的同时，《折中》也肯定程颐及邵雍的易学，因为他们的易学对朱熹易的形成起了重要作用。对于其他汉唐易家，择要从善，其判断大体以朱熹对易的解释为标准，即所谓“足以佐传、义未及者，又参合而研核之，并为折中”。这种指导思想就决定了此书的排列 即先例朱子《周易本义》 次列程颐《伊川易传》，再列诸儒解易心得 此为“集说” 最后是“总论”或“案” 则是《折中》对诸儒易学的评价，以及自己的看法。其实在具体释卦时，对程朱解易并非完全认同，对其他易家亦非一概不取，而是有所选择，从善为好。

四库馆臣于此书评道：“冠以图说 殿以《启蒙》 未尝不用数而不以盛谈河洛 致晦玩占 观象之原。冠以《程传》 次以《本义》 未尝不主理而不以屏斥讖纬，并废互体变爻之用。其诸家训解，或不合于伊川紫阳而实足发明经义者，皆兼收并采，不病异同。惟一切支离幻渺之说，咸斥不录，不使溷四圣之遗文。盖数百年分朋立异之见，至是而尽融。数千年画卦系辞之旨，乃至是而大彰矣。至于经传分编，一从古本，尤足正费直以来割裂缀附之失焉。”^①从总体看，此书尊朱熹，打破费直、王弼等传附经的模式，宗古易经传分离，又主河洛图式。但仍以义理为主，旨在通经致用。

二、准天之道推生民之用

《折中》认为易源于自然又为人服务 涉及自然与易人与自然的关系。其以体用论易与自然的关系，写道：

天地卑高动静方物象形，造化之实体也。乾坤贵贱刚柔

^①《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

吉凶变化，易卦之定名也。因造化之实体，起易卦之定名。故自造化之体立，而卦之理具矣，体立则用必行焉。是故刚柔则一与一相摩，八卦则一与八相荡，造化之情，所以交而不离也，画卦之序，盖象此也。^①

在这里，天地自然是易的本原、体，而易则是对其模拟，是用。先有天地这个体，后有易卦之用，即“因造化之实体，起易卦之定名”。又说：“成文，谓八卦也，雷风水火山泽之象具，而天地之文成矣。定象，谓六爻也，内外上下贵贱之位立，而天下之象定矣。”^②“成文”指卦，“定象”为爻。卦爻源于天地，同时也反映天地事物的形象与状态。

易归根到底源于自然，但《折中》也注意到河图洛书在其中起了重要的作用，于此有云：“首之以河图，次之以蓍策，邇易之所因起，是象变之本，辞占之源也。”又“天生神物，结大衍之数也。天地变化垂象，结闾辟变通见象形器之类也。河出图，洛出书，结河图数也，易以蓍策而兴，以仰观俯察而作，而其发独智者，则莫大于龙马之样”。^③强调河图、洛书为作易的直接来源，易之蓍策占卜，以及辞象变占皆出自河图与洛书。就其根本而言，易还是源于天地自然，即“以仰观俯察而作”。论先天后天：“设卦观象，先天之圣人也；系辞而明吉凶，后天之圣人也；刚柔相推而生变化，申言设卦观象之事。所象者或为人事之失得、忧虞，或为天道之进退、昼夜，极而至于天地人之至理，莫不包涵统具于其中，此辞所由系而占所由

《周易折中》卷十三，《系辞上传》上。

《周易折中》卷十四，《系辞上传》下。

③ 同上。

生也”。^①从设卦观象到系辞作传，前者偏于描述天地自然，倾向于事实判断，后者则偏于人事，倾向于价值判断。以先天、后天说明易之制作是一个发展过程。

易源于自然：“自天地幽明，至于昆虫草木之微，无一而不合”。因此一卦一爻，“足以包无穷之事，此所以见《易》之为用，无所不该，无所不遍，但看人如何用耳。《易》如镜相似，看甚物来，都能照得”。^②易的功用，广大悉备，无所不包，《折中》借易探讨天地自然等问题。

《折中》首先肯定自然的客观性，说：“日月有往来，而归于生明，所谓贞明者也。寒暑有往来，而归于成岁，所谓贞观者也。天下之动，有屈有信，而归于生利，顺理则利也，所谓贞夫一者也。言天地则应在日月之前，言寒暑则应在日月之后，何则？四时者，日月之所为也。”^③先有天地，后有日月星辰，而寒暑四时之季节反映日月变化，这些都是自然现象，是客观的。在评论无妄卦九五爻辞“无妄之疾，勿药有喜”说：“勿者，禁止之辞。言无妄矣，而偶有疾，则亦顺其自然而气复，勿复用药以生他疾。如人有无妄之灾，则亦顺其自然而事自平，勿复用智以生他咎也。”^④无妄即诚，真实勿欺。“无妄之疾”、“无妄之灾”皆指自然而成，非人力所为。此为自然发生，应顺应自然，不要人为加以强行制止，否则便会“生他咎”。

其次以太极、阴阳等范畴说明天地生成万物的过程，《折中》说：“所以易有太极，是生两仪。太极者道也，两仪者阴阳也。阴

① 《周易折中》卷十三，《系辞上传》上。

② 《周易折中》卷首，《纲领二》。

③ 《周易折中》卷十五，《系辞下传》。

④ 《周易折中》卷四，《无妄》。

阳一道也，太极无极也。万物之生，负阴而抱阳，莫不有太极，莫不有两仪 絪縕交感 变化不穷 形一受其生 神一发其智 情伪出焉，万绪起焉。^①天地自然的形成过程为，太极即道，生两仪即阴阳，其相互交感以成万物，太极具有本原意义。在道与器关系上，道也具有本原意义，“有天地故有变化，滞于形以观之，亦器焉而已；超乎形以观之，则道之宗也”^②。

在回答天地创生万物及变化的内在动力是时，《折中》把它归结为阴阳之间的相互作用，这样的论述很多，兹举几条：

一阴一阳，兼对立与迭运二义，对立者，天地日月之类是也，即前章所谓刚柔也。迭运者，寒暑往来之类是也，即前章所谓变化也。^③

盖相得者，是二气之迭运，四时之顺播，所以成变化者此也。有合者，是动静之互根，阴阳之互藏，所以行鬼神者此也。^④

震动而发散者 生机之始 雷厉而风行者 造化之初 是故阳气奋而物无不出，阴气顺而物无不齐。阳气盛，丽于阴则明极矣，阴精厚，顺于阳则养至矣，阳之和足于内，阴之滋足于外，则说乎物而物成矣。^⑤

刚柔相推 而生变化之意 凡天地间之理 两者对待 斯不偏而可以立本，两者迭用，斯不穷而可以趣时，故易中刚柔相

《周易折中》卷首，《纲领二》。

② 《周易折中》卷十四，《系辞上传》下。

《周易折中》卷十三，《系辞上传》上。

《周易折中》卷十四，《系辞上传》下。

《周易折中》卷十七，《说卦传》。

推而交在其中。^①

以上所引皆在探求事物存在及发展的原因。自然变化发展的根源在于事物内部及事物之间阴阳的相互作用，相互渗透，相互影响：“盖相摩者，以一交一，如天与地交，水与火交，山与泽交，雷与风交是也。相荡者，以一交八，如天与地交矣，而与水火山泽雷风无不交。地与天交矣，而亦与水火山泽雷风无不交之类是也。”^②只有阴或只有阳都不能生成万物，阴阳结合互补，才成就事物。

《折中》对事物的变化本质及特征进行分析，在发挥《周易》“交易”与“变易”时写道：“天地万物之理，交易变易焉尽之矣。定位、通气、相薄、不相射，以至于相错，所谓交易者也。动、散、润、晷、止、说，以统于君藏，所谓交易者也。”又“盖变易之序，后天为著，而交易之理，先天为明，变易者化也，动万物，挠万物，燥万物，说万物，润万物，终始万物者也，交易者神也，所以变变化化，道并行而不相悖，使物并育而不相害者。化者造物之迹也，统乎地者也，故以其可见之功而谓之成。神者生物之心也，统乎天者也，故以其不测之机而谓之妙”。^③交易侧重事物间的对立，变易则说明事物流变，前者是根源，即“所以变变化化”，后者是派生，即“造物之迹”，交易变易可以用“神化”表示，天地造物及变化的过程就是神化。至于“不测之机”，即所谓的“妙”，则说明变化的复杂性、多样性：“参伍错综，亦是互文，总以见卦爻阴阳互相参错尔，至变者，变动周流，如云物之无定质也。”^④变化的事物虽有不同，但又共存于大

① 《周易折中》卷十五，《系辞下传》。

② 《周易折中》卷十三，《系辞上传》上。

③ 《周易折中》卷十七，《说卦传》。

④ 《周易折中》卷十四，《系辞上传》下。

千世界中。

《折中》总结变化时指出：“首言易能弥纶天地之道，而所谓幽明死生神鬼之理，即进退昼夜之机也。次言易与天地相似，而所谓仁义之性，即三极之道也。又言易能范围天地之化，盖以其赞天地之化育，而又知天地之化育，则三极之道，进退昼夜之机，一以贯之矣。穷理尽性以至于命，则神化之事备，此易之蕴也，既乃一一申明之。所谓天地之道者，一阴一阳之谓也；所谓天地之性者，一仁一智之谓也；所谓天地之化者，一显一藏以鼓万物之谓也，所谓《易》无体者，生生之谓也，著于乾坤，形乎占事者皆是，而所谓神无方者，则阴阳不测之谓也，终乃总而极赞之，谓《易》之穷理也。远不御，其尽性也，静而正，其至命也，于天地之间备矣。又推原其根于易简之理，静专、动直，易也，静翕、动辟，简也。易简之理，具于三极之道，而行乎进退昼夜之间。故易者，统而言之，广大配天地也。析而言之，变化者，进退之象，变通配四时也，刚柔者，昼夜之象，阴阳之义配日月也，六爻之动，三极之道，易简之善配至德也。”^①总体说明易变化之理，包括天地人这三极之道，天地自然日月变迁，昼夜变化无穷，人类社会包括性命亦在不断变化，正是通过这些变化，才使整个大千世界都处在生生不息，且变幻莫测之中，呈现出丰富多彩的气象。易以其简单明了之理，揭示了天地人的本质及其发展与变化的法则。

结合事物变化发展，《折中》又分析了事物的恒常性，说：“释利贞云久于其道，则居所不迁之谓也。释利有攸往云终则有始，则动静不穷之谓也。然两义并行，初不相悖。动静虽不穷，而所谓居所

不迁者，未尝变也。然则天地之道，恒久不已，与终则有始之义，一而已矣。下文天地日月，即根此意而申明之。日月得天而能久照者，恒久不已也。四时变化而能久成者，终则有始也。日月为之体，四时为之用，四时者日月之所为，合之皆天地之道也。”^①此发挥恒《象》之义，讨论了常与变的关系，恒包含二义，其一具有恒常性即所谓的“居所不迁”其二又有循环性即所谓的“终则有始”，天地间的日月与四时反映了恒常性的双重特点。恒常性并不是静止不动的，而是通过永不停息的变动体现的。

天地为人生存提供的前提也即所谓“盖在天者示人以象而已在地者则民生器用之资。”^②但人所需要的东西，主要靠自己来创造，《折中》认为这正体现圣人作易的用心“准天之道故阴阳互变而定为八卦之象形，效民之故，故制为典礼而推之生民之利用。”^③易之制作为人类服务的范围非常广泛，从自然到社会，从天地到人伦尽收其中如《易》“所以断天地理人伦而明王道是以画八卦。建五气，以立五常之行。象法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义。度时制宜，作为罔罟，以佃以渔，以赡民用，于是人民乃治。君亲以尊臣子以顺群生各洽各按其性此其作《易》垂教之本意也。”^④易之教推民之用，主要表现为以下内容：

与其他经书不同，《周易》提出“象”“意”“言”范畴旨在为人们提供认知模式，《折中》给予发挥指出：

夫象者 出意者也 言者 明象者也。尽意莫若象 尽象莫

《周易折中》卷十，《彖下传·恒》。

② 《周易折中》卷十四，《系辞上传》下。

③ 同上。

《周易折中》卷首，《纲领二》。

若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。^①

在这里，象是表现意，言说明象，相对而言，象与言只是工具，而所表达的意则是内容。“忘象”、“忘言”不是不需要象、言，而是在象与言这一相对的感性或经验认知的基础上，进到意，即理性或理论思维层面上，象、言、意三者递进的关系，说明人们认识的深化。《折中》进一步认为：“言不尽意，故立象以尽意，谓伏羲也。书不尽言，故因象而系辞焉以尽其言，谓文周也。象之足以尽意者，言之指陈有限，而象之该括无穷也。因象系辞之足以尽言者，象为虚仿之象，而该括无穷，则辞亦为假托之辞而包涵无尽也”。虽然“象足以尽意，而有画前之易，故贵乎默而成之也，辞足以尽言，而有言外之意，故贵乎不言而信也，此则所谓神而明之。盖学之不以观玩之文，而明之不以口耳之粗者也，德行，谓有得于易简之理”。^② 说明言、书都有局限性，因为它们都是表达意思或思想的工具。在这里《折中》看到它们的认知的局限性，而以象、辞来表达言、意，揭示言与意的底蕴，突出象辞的特殊意义。

《系辞》把“辞、变、象、占”四者称为易之道，《折中》讨论了它们之间的关系及其特色，说：“中间遂备列四者，为圣人之道，其又以辞

^① 《周易折中》卷首，《纲领二》。

^② 《周易折中》卷十四，《系辞上传》下。

为之先者，明学易从辞入也。辞生于变，变出于象，象归于占，故其序如此。辞变象占四者，以其包含来物，故谓之至精。以其错综万象，故谓之至变。以其无思无为而感通万故，故谓之至神。其所以为圣为之道者，以其皆出于圣人之心也，蓍德圆神，至精也，即圣心之所以知来。卦德方知，爻义易贡，至变也，即圣心之所以藏往。蓍卦之寂然感通，至神也，即圣心之所以退藏于密，吉凶与民同患也。以此洗心，则为圣人之德，以此立教，斯为圣人之道，故其易之所以作也，明于天道，则变化象形之类是也。察于民故，则制法利用之类是也。因而写之于易，其两仪四象八卦之交错，则变化象形具矣。吉凶定，事业起，则制法利用寓矣，于是托之蓍龟以前民用，盖与天地四时日月，及崇高有位备物成器之圣人，其道上下同流，而未之有异也，言易之道，于此尽矣。”^①此四者的次序是占象变辞，作为易之道，辞象变占的特色在于既包含过去，又可预见来者，即所谓鉴往知来 而且具有“至精”“至变”“至神”之特点 辞象变占之所以为易道，在于体现圣人之心，圣人依此四者既可改造天地自然，趋利避害，亦可济世理民。

《折中》在说明《系辞》“观象玩辞”与“观变玩占”时云：“此圣人作《易》教民占筮，而以开天下之愚，以定天下之志，以成天下之事者如此。”天下之道“只是善恶而已，但所居之位不同，所处之时既异，而其几甚微，只为天下之人不能晓会，所以圣人因占筮之法以晓人，使人居则观象玩辞，动则观变玩占，不迷于是非得失之途。”^②“观象玩辞”“观变玩占”不过是教人如何出处进退 趋利避

^①《周易折中》卷十四，《系辞上传》下。

^②《周易折中》卷首，《纲领二》。

害。《折中》把“观象玩辞”“观变玩占”与“洗心”“斋戒”联系起来，说明其神圣严肃性：“以此洗心者，圣人体易之事也，在学者则居而观象玩辞，亦必如圣人之洗心，然后可以得其理。以此斋戒者，圣人用易之事也，在学者则动而观变玩占，亦必如圣人之斋戒，然后可以见其几，言圣人，以为君子之楷则也。”^①“体易之事”在于洗心，“用易之事”则是斋戒。人闲居时要修心，以此得天理。有所作为，占卜时要斋戒。斋戒是形式，洗心才是内容，前者是用，后者是体，更为重要。

《周易》讲圣人设卦系辞，《折中》认为其目的是使民知戒，谨慎行事，趋利避害，于此写道：“上古之圣，以是济民用焉，而辞未备也。文王当殷商之衰，忘己之忧，而唯世之患，是故其因事设戒者，无非欲人战战兢兢，免于咎而趋于平也，是所谓以身立教，反覆一编之中，千载之上心如见焉，故曰圣人之情见乎辞。”^②于辞中可见圣人用心良苦。在《周易》诸多卦爻辞中，吉凶悔吝具有重要的意义。

在吉凶悔吝关系中，《折中》突出悔的重要性，其评论《系辞》“吉凶者失得之象也”一节说：“首言彖爻者，吉凶悔吝之辞，彖爻皆有之也，吉凶则已著，故直言其失得而已，悔吝则犹微，故必推言其小疵也，至四者之外，又有所谓无咎者，不图吉利，求免罪愆之名也。其道至大，而贯乎吉凶悔吝之间，故易之中有曰吉、无咎者，有曰凶、无咎者，有曰吝、无咎者。然其机皆在于悔，盖唯能悔，则吉而不狃于安也，凶而能动于困也，吝而不包其羞也，是故易辞之教

《周易折中》卷十四，《系辞上传》下。

② 《周易折中》卷十五，《系辞下传》。

人也，于吉凶辨之而已，于悔吝也则忧之，谨其几也。忧之不已，又从而震之，曰：‘诚能去吝而悔，不徒悔而补过，则可以无咎矣。夫不贰过而无祇悔者，至也。’众人不贵无悔而贵能悔，为其为改过迁善之路也，故曰：‘惧以终始，其要无咎，此之谓易之道。’^①卦爻辞有“吉凶”、“悔吝”、“无咎”等，皆反映作易者教人劝善之心。其中尤以知悔为最重要，只有知悔，才能改过自新。把悔看得如此重要，是注意到人的内心，悔亦可以说是自我良心重新发现的过程，内心知悔亦就有耻，这便有了防止邪佞的心理定势，其外在的行为必然走正道。

设卦系辞不过是使民知戒、警醒，知所当为所不当为，其实质在于使民免于忧患，这才是作易者的初衷。从这个意义上说，《折中》是把《周易》当成具有劝戒色彩的经籍。

三、言《易》穷理尽性至命

《折中》对《周易》的研究重在人文，遵循理学释易的路数，探讨人的内在世界，涉及性命等问题。它首先肯定：

《易》是圣人穷理尽性至命之书，圣人全体易理，故言易穷

理尽性至命，即是言圣人也。^②

穷理尽性在易中占有重要地位。何为穷理尽性？《折中》答道：“精义入神，则所知者精深，穷理之事也。利用安身，则所行者纯熟，尽性之事。穷神则不止于入神，其心与神明相契也。知化则不止于利用，其事与造化为徒者，至命之事也。穷理尽性，学者所当用力，

^①《周易折中》卷十三，《系辞上传》上。

^② 同上。

至命则无所用其力矣 故曰穷理尽性以至于命。’^①穷理偏于知 尽性偏于行，穷理与尽性属人事，是发挥人的主动性，至命则偏于客观，非主观强为，做事要尽主观努力，其结果是否如意，则看天意，即命。论性必然涉及心，《折中》认为 如‘贞元为体 亨利为用 然即体即用 不相离也 即用即体 未尝二也’一样 心性也不离：‘盖一心之发，散为万用之施，而万理之宜归于一性之德。’^②在这里，心性为体，而其他为理与用。

与理学释易一样，《折中》谈心性命 亦与天联系起来 以此证明人的心性从天引出 心性与天道一致 说：“性即德也 命即道也。性命流行于事物而理名焉，即道德之散而为义者也，故总之曰性命之理。六画成卦，则与三极之道相似，其于天地之道，人性之德也，不亦和顺矣乎，六位成章，则阴阳刚柔仁义之用不穷，其于事物之宜也，不亦曲尽其理矣乎。”^③性命与理不可分，此性命指包括人在内的天地之性命，此理即天地之道，一卦六爻包容天地人三才之道，其本身就体现了阴阳刚柔仁义的合一，性命与天理一致。

《折中》总结复卦诸爻义 详论道心与人心的关系说：“天地之心，在人则为道心也。道心甚微，故曰复，小而辨于物。于是而惟精以察之，惟一以守之，则道心流行，而微者著矣。颜子有不善未尝不知，是其精也。知之未尝复行，是其一也。夫子以初爻之义当之者此也。惟精惟一者，所以执中而已矣。二五皆中，故二则休复而吉，五则敦复而无悔。初爻之外，唯此两爻最善。三则频复而厉者，所谓人心危而难安也。四之中行而独者，所谓道心微而难著

《周易折中》卷十五，《系辞下传》。

② 《周易折中》卷十六，《文言传》。

③ 《周易折中》卷十七，《说卦传》。

也。然皆能自求其心者也。至于上六，则不独微而且迷，不独危而且败，迷而以至于败。则所谓天君者，不能以自主矣。故夫子咎之曰，反君道也。尧舜相传之心学，皆于复卦见之。^①“天地之心”出自复卦《象》又引《尚书·大禹谟》“道心惟微 人心惟危 惟精惟一，允执厥中”和《论语》孔子夸奖颜渊之语，解释复卦诸爻辞。道心甚微即复，颜子有不善未尝不知，未尝复行，即初九“不远复”。“惟精惟一 允执厥中”即六二、六五居中；“休复”和“敦复”；“人心惟危”；“道心惟微”即六三“频复”；六四“中行独复”；上六“迷复”则“不独危而败”，诸爻中只有二五最好。人心道心之辨，强调时刻保持其善心，勿使丢失，尤其以道心为主，要持守中正。

《系辞》有“知周乎万物而道济天下 故不过 旁行而不流 乐天知命，故不忧，安土敦仁，故能爱”一段，赞美天生养万物的仁义之心，《折中》发挥道：“知周万物 义之精也 然所知者皆济天下之道而不过，义合于仁也。旁行泛应，仁之熟也，然所行者皆合中正之则而不流，仁合于义也。乐玩天理，故所知者益深。达乎命而不扰，安于所处，故所行者益笃。根于性而能爱，所谓乐天之志，忧世之诚，并行不悖者，乃仁义合德之至也。”^②“济天道之不过，合中正之不流 即‘义合于仁’与‘仁合于义’人当以效法天道 知天理而达于性命 皆体现天人合一 仁义统一。《折中》主张‘在天地 则为刚柔，在人则为仁义，仁义者立本者也’^③，倡导性与天道合一，即援天人人，为人心性本然上完好无缺，提供既合法又神圣的理论依据。

《周易折中》卷九，《象上传·复》。

② 《周易折中》卷十三，《系辞上传》上。

《周易折中》卷十五，《系辞下传》。

讲心性必然涉及性善，性善是天赋予的，是诚而不欺，即无妄。《折中》借无妄卦加以说明：“在人为吾心得天最初之理，此所以为无妄也。天理非由外铄我者。”^①在这里，天理就是善，而且内在于我心，人要时刻保持，这就需要继，《折中》于此写道：

圣人用继字极精确，不可忽过此继字，犹人子所谓继体，所谓继志。盖人者，天地之子也。天地之理，全付于人而人受之，犹《孝经》所谓身体发肤，受之父母者是也。但谓之付，则主于天地而言，谓之受，则主于人而言，唯谓之继，则见得天人承接之意，而付与受两义皆在其中矣。天付于人而人受之，其理既无不善，则人之所以为性者，亦岂有不善哉，故孟子之道性善者本此也。然是理既具于人物之身，则其根源虽无不善，而其末流区以别矣。如下文所云仁知百姓者，皆局于所受之偏而不能完其所付之全，故程朱之言气质者，亦本此也。^②

“继”即《系辞》“继之者善也”，对于善性来讲，“继”字尤为重要。人为天所生，因此是天之子，天理赋予人，禀受天理，天至善无恶，赋予人之本性，亦当至善无恶，这是孟子性善本义。人之善是就其天赋根源而言的，但后天的禀受有所不同，或受后天气质的影响，没有体现天付之全而有所偏，因此要通过继来补偏，成就其天之全，才能善。

《折中》讲心性及其心身关系：“夫心固身之主也，然心动而形辄随之，亦非制外养中之道。”^③心起主导作用，因此必须修心。此书注兑卦卦辞“亨，利贞”说：“地有积湿，春气至则润升于上。人身有

《周易折中》卷九，《象上传·无妄》。

② 《周易折中》卷十三，《系辞上传》上。

《周易折中》卷五，《咸》。

血，阳气盛则腴敷于色，此兑为泽为说之义，盖说虽缘阴，而所以用阴者阳也。人有柔和之质，而非以忠直之心行之，则失正而入于邪矣。故利贞。’^①兑卦上下皆兑有润泽之义。从生理上讲，人需要润身，从道德上说，人也需要润心，以忠直之心指导其言行，使之不入邪道。因此，“在人心则为克己而尽其根株，在国家则为除乱而去其元恶。’^②修己对人对国家都有好处。

《折中》借助敬、时、中、正、庸、利义之辨进一步论述进退出处等。其论敬认为，敬为“养明德之本也。人心之德，敬则明，不敬则昏。于应物之初而知敬，其即于咎者鲜矣”。^③敬为修德之本，做到敬便无所咎害。论时中说：“任大事贵刚，取其强毅，可以遗大投艰也。处小事贵柔，取其畏惧，为能矜细勤小也。二者皆因乎时，得中者，适乎时之谓也。’^④做事要刚柔兼顾，不偏不倚，持中适时，就是时中。论中庸说：“易所最重者中，故卦德之不善者，过乎中则愈甚，睽、归妹之类是也。卦德之善者，过乎中则不能守矣，复、中孚之类是也。况恒者，庸也，常也，唯中故庸，未有失其中而能常者也。’^⑤中为不偏不倚，庸为平常，中是最主要的，“唯中故庸”做到中庸才能守常道。

中正又与无私相连，《折中》分析了它们之间的关系：“刚柔中正不中正之谓德”；“唯中与正，则无有不善者”；“六爻当位者未必皆吉，而二五之中，则吉者独多”。^⑥正是由于中正重要，才有二、

《周易折中》卷八，《兑》。

② 《周易折中》卷四，《离》。

③ 同上。

《周易折中》卷十，《象下传·小过》。

⑤ 《周易折中》卷五，《恒》。

⑥ 《周易折中》卷首，《义例》。

五爻的特殊地位。又说：“上专以乾行释于野涉川者，但取刚健无私之义也。下释利贞则兼取明健中正之义，盖健德但主于无私而已。必也有文明在于先，而所知无不明。有中正在于后，而所与无不当。然后可以尽无私之义，而为君子之贞也。”^①这里的“乾行”、“利贞”皆为同人《彖》。此卦上乾下离，乾为健离为明，首先要明，做事才公正无私。

对于合理的利，《折中》并不反对 所反对的是害义之利：“利非不善也，其害义则不善也，其和义则非不善也”。^② 害义之利应是欲。《折中》反对纵欲 其解豫卦六五“贞疾”和上六“成有渝”时说：“贞疾与成有渝两爻之义，亦相为首尾，如人之耽于逸乐，而不能节其饮食起居者，是致死之道也。苟使纵其欲而无疾，则将一病不支，而亡也无日矣。唯其常有疾也，故常能忧惧儆戒而得不死也。然所贵乎忧惧儆戒者，以其能改变尔。向也耽于逸乐，昏冥而不悟，殆将习与性成矣。今乃一变所为，而节饮食，慎起居，则可以复得其性命之理，岂独不死而已乎？”^③人不能贪图逸乐，奢侈腐化，纵欲既伤身又伤神，应该常“有疾”。经常保持“忧惧儆戒”，注意自己的饮食起居 反身内修 克己复其天性 便能“贞疾”即守正防疾。“成有渝”指及时改变纵乐之为。

乾卦《文言》说明九二九三爻有“庸言之信 庸行之谨 闲邪存其诚”和“进德修业 忠信 所以进德也 修辞立其诚 所以居业也”。坤《文言》说明六二六五爻有“敬以直内 义以方外”和“黄中通理，正位居体”，《折中》比较乾坤之《文言》来论内外兼修问题：

《周易折中》卷九，《彖上传·同人》。

《周易折中》卷首，《纲领二》。

《周易折中》卷三，《豫》。

乾爻之言学者二，于九二则曰“言信行谨，闲邪存诚也”，于九三则曰“忠信以进德，修辞立诚以居业也”。坤爻之言学者二，于六二，则曰“敬以直内，义以方外也”，于六五，则曰“黄中通理，正位居体也”。分而言之则有四，合而言之，则乾二之存诚，即乾三之忠信，皆以心之实者言也，乾二之信谨，即乾三之修辞立诚，皆以言行之实者言也。在二为大人，则以成德言之，由其言行以窥其心，见其纯亦不已如此也，在三为君子，则以进学言之，根于心而达于言行，见其交修不懈如此也，坤二之直内，即坤五之黄中，皆以心之中者言也。坤二之方外，即坤五之正位，皆以行之方正者言也，二言直而五言中，直则未有不中者，中乃直之至也。二言方而五言正，方则未有不正者，正乃方之极也。二居下位，不疑所行而已，五居尊，又有发于事业之美，此则两爻所以异也。在乾之两爻，诚之意多，实心以体物，是乾之德也。坤之两爻，敬之意多，虚心以顺理，是坤之德也。而要之，未有诚而不敬，未有敬而不诚者，乾坤一德也，诚敬一心也。圣人所以分言之者。盖乾阳主实，坤阴主虚，人心之德，必兼体焉，非实则不能虚，天理为主，然后人欲退听也，非虚不能实，人欲屏息，然后天理流行也。自其实者言之，则曰“诚”，自其虚者言之，则曰“敬”，是皆一心之德，而非两人之事。但在圣人则纯乎诚矣，其敬也，自然之敬也，其次则主敬以至于诚。^①

乾卦之存诚即忠信，从内心角度而言，信与谨即修辞立诚，从外在行而言，心实行亦言实行，进德修业根源于心，要见之于行，此乃存

诚、忠信、信谨、修辞立诚之结合。坤卦内直即黄中，此言心之中直，方外即正位，此以行方正言。直中统一，方正一致，即心行统一。乾以诚实之心体物，坤以敬虚之心顺理，诚与敬相互统一，体用兼备，虚实相济，要在存天理，灭人欲。相对而言，忠信偏于内，礼义偏于外，《折中》所谓“在人则所谓忠信以为甲冑，礼义以为干櫓”^①，内外不可偏废。

《折中》论礼说：“正位 即礼也 此言正位居体者 犹言以礼居身尔 礼以物躬 则自卑而尊人。”^②“正位居体”为坤《文言》语 如何正位居体，则在于礼，礼还有践履之意。又谈礼的损益问题：“盖损益者时也，时在当损，不得不损，唯以诚意为主，而行之义得乎大善之吉，则不但无咎，而且可以为常道，而利有所往矣。举一端以明之，则如二簋薄祭，固因乎时而节损者也。然能积诚尽礼，则可以致孝孚鬼神。”^③在益损背后有个诚意 以礼的损益为例，“二簋”即薄礼，祭礼要以时节损，虽薄祭但心诚，也就符合礼，得鬼神之保佑。

也论及处困：“困亨者，非谓处困而能亨也。盖困穷者，所以动人之心，忍人之性，因屈以致伸，有必通之理也。然唯守正之大，人，则能进德于困，而得其所以可通者尔，岂小人之所能乎。困者，君子道屈之时也，屈则不伸矣。”“小人以身穷为困，君子以道穷为困。”^④身处困境，心不能困，应持守正固，培养己德，韬光养晦，以待时机，这是士大夫处困，此乃处困之道。小人则不然，身困心亦

《周易折中》卷九，《象上传·坎》。

② 《周易折中》卷十六，《文言传》。

③ 《周易折中》卷六，《损》。

④ 《周易折中》卷六，《困》。

困 真困矣。

四、君臣交以实心

《折中》为圣祖御纂 李光地任总裁 数十名大臣纂修 亦即由君臣共同完成，因此，该书尤为重视君臣问题，借解释《周易》阐扬了君臣之道及其相互协作的重要性，以及在执政实践当中的意义。

《周易》讲阴阳不可分 尤以扬阳抑阴而为其特色，《折中》也指出：“古今言易者 曰阳为君子 阴为小人 盖以为善恶淑慝之称焉，岂知阴阳不可以相无，如有君不可以无民，乌有善恶淑慝之分哉！唯其君之道，一而有统，则民之众，翕然从令，岂非君子之道乎？若君之道二而多门，则民之卑，各行其私，岂非小人之道乎？善恶淑慝 由此而生 吉凶治乱 由此而起。”^① 阴阳统一联系到君臣民关系，但也应联系尊卑上下不可躐等，君居上有权，臣子民众居下服从，才是正道。

《折中》对尊阳抑阴进一步加以发挥：“阴阳之义 以在人身者言之，则心之神明，阳也；五官百体，阴也。以人之伦类言之，则君也父也夫也，阳也；臣也子也妻也，阴也。心之神明，以身而运；君父之事，以臣子而行；夫之家，以妇而成。是皆天地之大义，岂可以相无也哉？然心曰大体，五官百骸，则曰小体。君父与夫，谓之三纲而尊；臣子与妻，至于顺从而卑。自其大小尊卑之辨，而顺逆于此分，善恶于此生，吉凶于此判矣。诚使在人身者，心官为主，而百体从令。在人伦者，君父与夫之道行，而臣子妻妾听命焉。则阴乃与阳合德者，而何恶于阴哉？唯其耳目四肢，各逞其欲，而不奉夫

^①《周易折中》卷十五，《系辞下传》。

天官；臣子妾妇，各行其私，而不禀于君父，则阴或至于干阳，而邪始足以害正，在一身则为理欲之交战，而善恶所自起也。在国家则为公私之迭乘，而治乱所由阶也。故孔子《文言》，以善恶之积，君父臣子之渐言之，意深切矣。然则所谓阳淑阴慝者，岂阴诚慝哉？顺于阳则无慝矣。所谓扶阳抑阴者，岂阴必抑哉？^{77①}以阴阳喻指人伦政事。尊阳抑阴，因此在心与感官上，尊心，以心驾驭感官。在君臣关系上，发挥三纲，强调君、父、夫三者的绝对权威。心御感官才不至于流入私欲。明尊卑之辨，社会关系才有序，国家才稳定。人类社会的尊卑上下之辨，有它的客观依据，亦即天地有高下，万物有不齐。但把尊卑高下关系固定化，简单地运用于社会，有局限性。真正的社会关系应该是互动的，而且是动态变化的，尤其在人格上应该是平等的。

在政治上，由于君臣地位不同，所起的作用也就不一样，其中君起主导作用，《折中》把《周易》中的天人合一思想贯彻于政治中，借天道突出了君王的作用，其发挥乾卦《文言》写道：

王者之道 其发之也刚 其行之也健 其裁之也中 其处之也正，要以体天地生生之心，能使仁覆天下而莫知为之者。如精金美玉而无疵，如太虚浮云而无迹，非如霸者小补之功，驩虞之效也。卦唯九五全备斯德，故六爻发挥，固所以旁通乎乾之情矣，而唯九五则兼统众爻之德以处崇高之位，其象为飞龙在天者。盖如乘六龙以御天也，龙而在天，有不兴云致雨，而使下土平康者乎，夫当其膏泽博施，即乾之美利利天下也，及乎荡荡平平，大化无迹，又非乾之不言所利者与，夫子之发明

天德王道，于是为至。^①

从天地自然看，“元亨利贞”表现天泛爱万物之心，从万物的孕育至其生长，无不渗透着天心的关爱，其大公无私。君王之权由天所授，这表明王权的神圣不可侵犯性，同时也告诫，君王统治天下，要行王道，广施恩德，像天施与万物，使其孕育生长一样，亦使子民受其福泽，而且不自夸，希望统治者效法天，而不枉称天之子。试图把天德与王道统一起来。

在注乾卦《彖》时，《折中》进一步说明九五之尊的作用：“乾者，健也。彖辞但言至健之道，大通而宜于正固，以为人事之占而已。夫子作《彖传》，乃推卦象卦位以发明之。以卦象明之者，乾之象莫大于天也。以卦位明之者，乾之位莫尊于五也。以天之元亨言之，其以一时统四时之德者莫如元，至于泽流万物则亨也。以君之元亨言之，九五以一位统六位之德，是亦天之元矣，泽流万民是亦天之亨矣。其言六位，又言六龙者，盖以切飞龙在天之义。言四德之终始，寓于六爻之中。而独九五备众爻之德，处在天之位，如乘驾六龙以御于天路，则能行云施雨，与天之云行雨施同也。又以天之利贞言之，万物成遂，性命正而大和洽者，利贞之候也。以君之利贞言之，九五一爻，为卦之主。上下五阳与之同德，如大君在上，万民各得其性命之理，以休养于大和之化，是亦天之利贞矣。”^②强调九五君主的作用。乾即天，天以元亨统一四时之德，元亨利贞四德寓于六爻之中，九五居尊位统一诸德，驾驭天地万物，使其养长，并行而不相悖害。九五象征君王，君主亦应效法天之品德，以天位而

《周易折中》卷十六，《文信传》。

② 《周易折中》卷九，《象上传·乾》。

统一万民，使其安居乐业，和睦共存。《折中》所倡导的尊君思想，与中国古代社会君主专制政体是一致的，也为清初君主专制体不断加强做注脚，其局限性不言而喻。

相对于君来说，臣虽位卑，但也不能忽视，也应有作用，即所谓的为臣之道。《折中》的纂修者为康熙朝众臣子，他们把自己的实际经验与《周易》结合，揣摩出一套为臣之道。其注睽卦九四爻辞“睽孤 遇元夫 交孚 厉无咎”说：“四亦无应者 然居大臣之位 则孤立无党，乃正其宜，故以睽孤为无咎。若元夫则非其所亲厚者，故虽遇之而交孚，不害其为淡然而寡合。”^①睽指乖离，意为政事出现悖反。九四爻与其他爻无应，喻指臣子之间不结党营私，以此处睽离之世，无所咎害。“元夫”指初九，九四与初九引为同志，与之交 非同流合污。解晋卦上九“维用伐邑 厉吉无咎 贞吝”说：“唯内治其私，反身无过，如居家则戒子弟、戢僮仆；居官则杜交私、严假托，皆伐邑之谓也，如此则虽危而吉无咎矣。”^②士大夫居家要严防私意，把家门管理好，在外为官则要杜绝结党营私，身行正，才“吉无咎”。又解涣卦九四爻辞“涣其丘 匪夷所思”说：“常人徒知散之为散，不知散之为聚也，散中有聚，岂常人思虑之所及乎。世有合群党以为自固之术者，然徒以私相结，以势相附耳，非真聚也。及其散也，相背相倾，乃甚于不聚者矣。惟无私者，公道足以服人。惟无邪者，正理可以动众。此所谓散中之聚，人臣体国者之所当知也。”^③九四为大臣之位，身为大夫既不要离心离德，各自为政，也不要结党营私，同流合污，而要无私出于公心，无邪出于刚正，以此

① 《周易折中》卷五，《睽》。

② 《周易折中》卷五，《晋》。

③ 《周易折中》卷八，《涣》。

来涣散朋党，积聚凝聚力、向心力，辅助君王，共治天下。总之，为臣之间不应搞宗派。

另外 辅政要正直而适中 才能避免祸患。《折中》说：“人臣之道，固主乎直，然直而不中，则有以嫉恶去邪，而激成祸乱者多矣。”^①此指蹇卦九二刚直而居中，爻辞以“贞吉，得中道也”赞之。为政还要自觉：“君子之仕也，上虽不交，而已必尽其道”。^②同时要防止小人乱政，“盖《易》虽不为小人谋，而未尝不为小人戒也。”^③

尽管“居尊位而欲下交，居下位而欲获上，其中必多忌害间隔之者”^④，但必须得交，因为“上不下交，而下又失顺勤之道，于义则凶矣。上下不交，必有谗邪间于其间。”^⑤因此，《折中》重视君臣之间的交往：

必如天地之相遇，而后品物咸章也。必如此卦以群刚遇中正之君，然后天下大行也。苟天地之相遇，而有阴邪干于其间。君臣之相遇，而有宵类介乎其侧。则天地为伏阴，在国家为隐慝，而有女壮之象矣。^⑥

“天地相遇 品物咸章”为姤卦《彖》语，此卦巽下乾上为遇，天地相遇生万物。此卦一阴五阳，五阳为“群刚”，九五为中正之君，喻指君臣相交，沟通心志，则政通人和。阴指初六，喻指奸佞小人，应防止其在君臣之间作梗，对国家不利。以下《折中》还以释易体例说

① 《周易折中》卷十二，《象下传·蹇》。

② 《周易折中》卷十二，《象下传·渐》。

③ 《周易折中》卷五，《遁》。

④ 《周易折中》卷二，《同人》。

⑤ 《周易折中》卷七，《渐》。

⑥ 《周易折中》卷十，《彖下传·姤》。

明君臣交往。

以“承”加以说明。承指下阴承上阳 如小畜卦“以卦意推之，则六四者近君之位也，所谓《小畜》者也。九五者君位也，能畜其德以受臣下之畜者也。四曰‘有孚’，是积诚以格其君。五亦曰‘有孚’，是推诚以待其下，上下相孚而后畜道成矣。故四曰‘上合志’者指五也。五曰‘以其邻’者指四也。四与五相近 故曰‘邻’。又邻即臣也。《书》曰臣哉、邻哉是也。富者积诚之满也，积诚之满，至于能用其邻，则其邻亦以诚应之矣。故《象传》曰，‘不独富也’，以诚感诚之谓也。大抵上下之间，不实心则不能相交，故曰富以其邻。不虚心则亦不能相交，故曰不富以其邻。所取象者本于阳实阴虚，而其义一也”。^①“臣哉、邻哉”为《尚书·益稷》语 九五刚中居尊位为君，六四上承九五为臣子，两爻都有“有孚”字样，说明作为君应畜养己德接受臣子，养贤。臣子也应真诚侍君，君臣交往以诚相待 如此才能像卦九四爻辞《小象》“上合志也”九五爻辞“富以其邻”。以诚相待就是对己则虚其心，对对方则真心实意，如此才是九五《小象》“不独富也”。

以“应”说明。应主要指二爻与五爻阴阳有应“凡易之应 莫重于二五，故二之称王臣者，指五也；五之称朋来者，指二也。如在下者占得五，则当念国事之艰难，而益致其匪躬之节。如在上者占得二，则当谅臣子之忠贞，而益广其朋来之助”。^② 蹇卦六二“王臣”与九五“朋来”有应，指君臣互谅互助，才有九五爻辞“大蹇朋来”之誉。萃卦“彖言利见大人，九五者卦之大人也。六二应之，得

《周易折中》卷二，《小畜》。

《周易折中》卷五，《蹇》。

见大人之义矣。然见大人者，聚必以正，故必待其引而从之，乃吉而无咎。盖聚而不正，则不亨也。孚乃利用禴者，言相聚之道，以诚为本，苟有明信，虽用禴可祭矣，况大牲乎”。^①“利见大人”指九五。六二为臣子。“孚乃利用禴”出自六二，禴春祭，六二与九五有应，喻指君臣交往，若真心诚意，外在的礼仪是次要的。注随卦辞“元亨利贞无咎”说：“以二体言之，震刚下兑柔”；其象则如以贵下贱，以多问于寡，乃尧舜所谓舍己从人者，其义最大，故其辞曰元亨。又曰利贞无咎者，明所随必得其正，所以终元亨之义也。然则卦义所主，在以己随人，至于物来随己，则其效也”。^②此卦震下兑上，震为刚男，兑为柔女，九五与六二有应，因此有贵下贱之象。身居尊位能不耻下问于臣子，甚至听从臣之见，因此“元亨”。当然臣之见必须要正确。

又注解卦九四爻“朋至斯孚”和六五爻“有孚于小人”说：“盖朋至斯孚者，君子信之也。有孚于小人者，小人亦信之也。君子信，故乐于为善。小人信，故化而不为恶。往往国家有举措，而小人未革心者，未信之也。信则枉者直，而不仁者远矣。”^③解卦九四与初六、六五与九二皆有应，君臣之间的交往要信任，信是相互取信，将心比心，即便是对小人也要信，相互信任则可矫枉过正，取信于民则事可成。

《折中》还突破传统惯例，以为君臣有应不仅限于二、五爻，释大有卦辞“大有元亨”说：“比以九居五，视大有之六五为优矣。然比之应之者，五阴也，则民庶之象也。大有之应之者，五阳也，则贤

① 《周易折中》卷六，《萃》。

② 《周易折中》卷三，《随》。

③ 《周易折中》卷六，《解》。

人之象。贤人应之，所有孰大于是哉？故大有之柔中，虽不如比之刚中，而比之吉、无咎，则不如大有之直言元亨也。象辞直言元亨，更无它辞者，惟此与鼎卦而已，皆以尚贤、养贤之故也。”^① 比卦九五—阳，其他爻皆阴，喻指君下民，与民有应。与比不同，大有卦五阳—阴，六五—阴柔居尊中正为卦主，与其他五阳有应，喻指柔君能虚心礼贤下士，众贤必能竭诚效力，相对于比卦来说，大有卦更重要，因为君臣关系重于君民关系，因能“尚贤、养贤”，故卦辞说“元亨”。

五、鼎在庙之中

《折中》成于康熙五十四年 正值历史上所谓的“康乾盛世”用《折中》的话则为“鼎在庙之中”。此时的社会日趋稳固，统治者所关心的是如何维持这一局面，《折中》借解易提出一些具体措施。

对官民皆要养。其注鼎卦辞“鼎，元吉亨”说：

上经颐卦言养道，曰圣人养贤以及万民。然则王者之所当养，此两端而已。下经井言养，鼎亦言养，然井在邑里之间，往来行汲，养民之象也。鼎在朝庙之中，燕飧则用之，养贤之象也。养民者存乎政，行政者存乎人，是其得失未可知也，故井之象犹多戒辞。至于能养贤，则与之食天禄，治天职，而所以养民者，在是矣，故其辞直曰元亨，与大有同。……唯鼎之义，主于上之养下，上之养下也，大贤固养之矣。及其使人也器之，薄材微品，所不遗焉。……盛世所以无弃才。^②

^①《周易折中》卷二，《大有》。

^②《周易折中》卷七，《鼎》。

颐卦养包括养贤养万民。井卦偏于养民，而鼎卦则偏于养贤。鼎在朝廷中象征着社稷，维护国家，必须养贤，以贤人来辅助君王治理天下，养万民。君主在养贤，要人尽其才，物尽其用，充分发挥他们的作用；“盛世所以无弃才”。以井卦喻政：“以汲之者 喻行政之人，在爻则下体以井喻材德之士，汲之者喻进用之君。上体以井喻德位之君，汲之者喻被泽之众”。^① 用德才兼备之人，切勿用小人：“小人勿用”，非既用而不封，亦非既封而不用，乃是从初不用。所谓丈人吉，弟子凶者，自其出师之始而已然也”。“但此处小人勿用，小人二字，又似所包者广，盖非专论在师立功之人，乃是谓乱定之后，建官唯贤，不可复用小人，恐为它日之乱本尔。”^②“小人勿用”为师卦上六爻辞。小人为作乱之源。

在这里 养民尤为重要：“盖黎民之生厚 则所以固本宁邦者至矣”。^③养民持之以恒 如同井卦一样“改邑不改井”以此喻“王道之行，国不异政，家不殊俗也。无丧无得，则言井无盈涸，以喻道之可久。往来井井，则言所及者多，以喻道之可大。此三句皆言井，在人事则王者养民之政也。然井能泽物，而汲之者器。政能养民，而行之者人。无器则水之功不能上行，无人则王者之泽不能下究”。^④“改邑不改井”、“无丧无得”、“往来井井”等皆井卦辞语 此卦上坎下巽，有养民之象。喻指朝代可变，王道不应变，此王道即养民之道，以养民为宗旨，不应随着朝代更迭而改变。

养民就是要不扰民。明末以来战乱频仍，民不聊生，圣祖亲政

① 《周易折中》卷七，《井》。

② 《周易折中》卷一，《师》。

③ 《周易折中》卷六，《损》。

④ 《周易折中》卷七，《井》。

伊始就提出“道在不扰，与民休息”的政策。《折中》借需卦九五爻辞“需于酒食 贞吉”申明此义：“《需》之为义最广 其大者莫如王道之以久而成化，而不急于浅近之功；圣学之以宽而居德，而不入于正助之弊。卦唯九五刚健中正以居尊位 是能尽《需》之道者。”盖继《屯》、《蒙》之后 既治且教 而所谓休养生息 使之乐乐而利利，渐仁摩义 使之世变而风移者 其在于《需》乎？^①需为需待，九五刚中居正位为君，其行王道要认清国家稳定不久，必须要休养生息，与民休息，同时教之以仁义道德，达到移风易俗。还要体察民情，《折中》说：“颁发号令以象天之风声 是已 然须知巽者人也。王者欲知民之休戚，事之利弊，则必清问于下而察之周，告诫于上而行之切 此其所以申命也。”^②申命 即巽卦《彖》“重巽以申命”，此卦上下皆巽，本义为风，喻指为申命，要申命必须体察民情，知政事利弊，所采取的行动才切实可行。

要实行宽政。《折中》于泰卦说：“此爻以夫子《象传》观之 须以包荒两字为主。盖圣贤之心无弃物，尧舜之道欲并生，非包荒则不足以体天地之心，而尽君师之道矣。然包荒，非混而无别之谓，故必断以行之，明以周之，公以处之，然后用舍举措无不合于中道。

《鲁论》所谓宽信敏公者，意盖相似也。四者以宽为本，故曰居上不宽 吾何以观之哉！”^③此爻 即泰卦九二爻辞“包荒” 喻指统治者宽宏大量的胸襟，只有宽宏大量，包容天地之心，才能团结大多数，消融各种矛盾及不稳定因素。又引《论语·八佾》“居上不宽”，吾何以观之哉” 强调宽政的重要性。又“传只举包荒，非省文以包下。

《周易折中》卷一，《需》。

《周易折中》卷十，《彖下传·巽》。

《周易折中》卷二，《泰》。

盖包荒是治道之本，然包荒而得合乎中道者，以其正大光明，明断无私，是以有冯河之决，有不遐遗之照，有朋亡之公，以与包荒相济，而中道无不合也。^①‘传’即泰卦九二《小象》“包荒”、“冯河”、“不遐遗”、“朋亡”这四者当中，只举“包荒”，因为它最重要，体现宽容与“中道”一致。

在讨论德与势的关系时，《折中》重视德，如评论临卦初九、九二和六三说：“临卦本取势之盛大为义，因其势之盛大，又欲其德业之盛大，是此卦彖爻之意也。初二以德感人，故曰咸。以德感人者，盖以盛大为忧，而未尝乐也。六三说主德不中正，以势为乐，故曰甘临。夫恣情于势位，则何利之有哉？然说极则有忧之理，既忧则知势位之非乐，而咎不长矣。”^②此卦取“盛大”指德之盛大，要以德而不是势使人心服。如临卦初九、九二皆以德感人，爻辞都有“咸临”，六三阴乘阳而不正，则是以势压人，压而不服，故爻辞说：“甘临，无攸利”。

《折中》意识到持盈保泰要以预防为主，对此夬、姤卦说：“一阴穷于上，众以为无凶矣。而曰终有凶，防其后之辞也。一阴伏于下，众未觉其凶矣。而曰见凶，察于先之辞也。阴阳消息，循环无端。能察于先，即所以防其后，能防其后，即所以察于先也。”^③夬卦一阳穷于上，以为无凶，有“终有凶”之戒，而姤卦初六阴居卦下，有“见凶”之戒。说明对凶有预见性，知治乱安危皆有相互转化之理，便可提早防备不测。蛊卦“二体则阳卦居上，阴卦居下，六位则刚爻居上，柔爻居下。六十四卦中，亦唯此卦阴阳刚柔不相交，尊

①《周易折中》卷十一，《象上传·泰》。

②《周易折中》卷三，《临》。

③《周易折中》卷六，《姤》。

卑上下不相接，则隔绝而百弊生，万事堕矣，亦此卦名蛊之第一义也。坏极则有复通之理，但当弘济艰难，而不可狃于安，维始慎终，而不可轻于动，故以利涉大川、先甲、后甲为戒”。^① 蛊卦上艮下巽，艮为少男巽为长女，阳居上阴居下，阳阴不相交，喻指君臣不沟通，弊乱由引而产生。有鉴于此，应卦辞说“利涉大川，先甲三日，后甲三日”，是告诫事发前应提早预防，事发后也要及时补救，才能共度难关。要慎始，尤其注意细微处的变化。大过为“大事之卦也。自古任大事者，必以小心为基，故圣人于初爻发义。任重大者 栋也 基细微者 茅也。栋支于上 茅藉于下。故《系辞》云 茅之为物薄，而用可重也。正对栋为重物、重任而言”。^② 以大过卦辞“栋 桡”指重物，初爻“藉用白茅 无咎”中的“茅”指细微，告诫做大事要小心谨慎，不可掉以轻心。

又对比较夬、姤两卦说：“夬五近上 则有苞陆之嫌 姤二比初，独不以阴邪为累乎。曰夬之阴，其势极矣。如病之既剧，如乱之已成，非有以除去之不可。姤则阴始生也，如病将发，如乱初期，豫防而早治之，则不至于盛长矣。观乎不利宾之戒，未尝不以阴邪之渐驯为谆谆也。《诗》云 敝笱在梁 其鱼鲋鰈 齐子归止 其从如云。是不能制之而使及宾之验矣。”^③ 夬卦九五爻近于上六阴极之处，因此其辞有“苞陆”之嫌，即已感阴气之多。姤九二与初相比，却不为阴所连累。其原因是夬上六阴极，乱已成，而姤初六始生，指乱刚成，及时预防，可避免灾祸。又引《诗经·齐风·敝笱》之句，其原意为败之笱在于梁鱼，其鱼乃是鰈之大鱼，非敝败之笱所能制，

① 《周易折中》卷三，《蛊》。

② 《周易折中》卷四，《大过》。

③ 《周易折中》卷六，《姤》。

以喻微弱之君为其夫婿，其妻乃是强盛之齐女，非微弱之夫所能制。而姤九二则反之，因其能以正道制约初六，故爻辞曰“不利宾”。此喻指不能治乱，后果将是危险的。

《折中》也论及变化：“因风气之宜而通其变，则其所以趣时者也，法始于伏羲成于尧舜，故自八卦既画，而可以周万事之理。凡网罟耒耜至于书契，莫非易理之所有也。观其穷而变，变而通，则趣时之用不穷，然其神而化之，无为而民安焉。”^①穷则变，变则通，通则久是《周易》的主旨，亦即是趋时或与时偕行，顺应自然之变，社会才能发展，民则安居乐业。《折中》承认变，但更重视化，即渐进：“守旧则倦，更新则不宜。凡事之情也，变其旧使民不倦者，化也。趋于新使民咸宜者，神而化之也。”^②

《折中》评论革卦说：“如文武开基，肇造维新，岂非若虎之变而文采焕然者乎。成康继世，礼明乐备，岂非若豹之变而文理繁密者乎。言君子虽稍别于大人，然革道必至此而后为详且备也。至小人革面，方以被王化者言之。所谓革面者，亦非但革其面而不能革心之谓。此卦以禽兽取义，凡禽兽之有灵性而近于人者，如猩猩猿猴之类，皆革其面，故以此为民风丕变之喻尔。王道之行，则仁义成俗，而心亦无不革矣。不然，何以为必世后仁乎！”^③虎变”即九五爻辞；豹变”为上六爻辞，讲革的两种形式；虎变”侧重在开创基业；豹变”则是“礼明乐备”；“小人革面”为上六爻辞，革面与革心相互联系，只有心变面才变，皆指世道人心之变，不仅社会在变，而且社会风俗也在变，才能巩固社会变革的成果。

《周易折中》卷十五，《系辞下传》。

② 同上。

《周易折中》卷七，《革》。

纵观清廷的程朱易学有以下特点 其一 在版本上 由费直、王弼以来的今本《易》转向古本《易》，即以经传分离取代以传附经。其二，《通注》虽对前人成果融会贯通 阐发己意 但过于简略 属草创之作。《解义》侧重在发挥易理，通经致用。二书都缺乏对前人之说别裁，未能全面总结二千年来易学史的成果。而《折中》则是对以往易学的总结，可以说是集官方易学大成之作。其三，以义理为主，以通经致用为目的，并逐渐转向尊朱熹，这与清初学术尊朱并把它当成统治工具的大趋势相埒。其四，清廷通过编纂《周易》等经典，深化了其所推行的崇儒重道政策，成功地笼络汉族士大夫人心，促进满汉文化合流，对巩固自己的政权有积极意义。

第五章 儒臣的程朱易学

儒臣的程朱易学主要指顺治康熙两朝儒臣个人的易学，他们身居高位，或常在皇帝身边问对，或常参与清廷编纂修书之举，从总体上说，他们的易学与官方易学一致，为维护清廷统治服务。但也有区别，他们的易著是独立完成的，多少保留了自己的个性，主要代表人物有张烈、陈梦雷、李光地等，他们的易学皆以程朱易学，尤其是朱熹易学为宗旨，重视易理的阐发，结合时代，借易阐述了自己的主张。

第一节 张烈的易学

张烈大兴县（今属北京）人，生于天启二年（1622）康熙二十四年（1685）卒。字武承，一字庄持，号孜堂。康熙九年（1670）进士，旋召试鸿博，历内阁中书，授翰林院编修，参与修《明史》，分撰明孝宗、武宗两朝。张烈为学始从朱学人，又喜王学，终归于朱熹之学。其自述其学云：“愚成童时，先人教以程朱之学，信之颇笃。弱冠始闻王氏之说，翻然尽弃其学而学焉。沉浸于宗门者十五六年。及闻厚庵曹先生（曹本荣——引者）讲宋儒之学，钟陵熊夫子（熊赐履——引者）督学畿内，与相应和。于时，学者皆始留心传注。愚随众观之。近维先人之训，恍然如隔世。徐徐理之，欣然不逆于

心。久久脱洗，乃知王氏之全非，盖与圣门背道而驰也。”^①著《王学质疑》，举王守仁《传习录》条析而辨难之，宗闽洛之学者皆奉为圭臬。张烈是清初著名的朱子学维护者，主要著作有《王学质疑》五卷，《攷堂文集》二卷，《读易日钞》八卷等。

一、因象设事，就事明理

张烈的易学宗义理，侧重挖掘易中的微言大义，卦爻象和卦爻辞等都是为明理服务的，而且这种理的来源有其客观性。本此，他对天地的客观本质进行了探讨，提出了一些有益的观点。

关于《周易》的性质 张烈注《系辞》“书不尽言”“设卦以尽情伪 系辞焉以尽其变”“形而上”“形而下”提出因象陈理的观点：

圣人意中有无穷义理，欲举以告人，势不得不假之于言，以言教人，势不得不假之于书，然而书终不能尽言，言终不能尽意也。然则圣人之意，其不可见乎？圣人以为一言止该一事 言有限 事无穷 天下事何者不由于阴阳 本阴阳以立为奇偶之象，则万事起根之地握定于此。且不直指其事，而假立为象 则事无不可通 理无不可兼 凡意之不可以言尽者 立象焉尽之矣。象既立矣，由是即此两画相摩相荡，遂设为六十四卦 凡事物之善而为情 不善而为伪者 无不曲尽其中 盖卦者象之所衍，情伪者亦正圣人意中所欲示也。由象卦而系辞焉，即至虚之象以发至实之理，象无倚，辞亦无倚，凡言之不尽于书者，惟此象中之辞有以尽之也。由象卦而制为蓍策焉，以七

^①《王学质疑》卷首，《王学质疑自序》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社 1995 年影印本。

八九六之变 而通之于占者之事 为则趋避明 出入顺 圣意之所以利民者于此尽之也。……所谓形也，有是形则有所为形之理，此形而上者则谓之道，有是形则奇偶有定，已成不移，此形而下者则谓之器，象立卦设而道以彰，器以著，于是蓍策之变通出而天下之事业成焉。……向非圣人立乾坤之象，则道于何彰，器于何定，变通何自以起，而事业何自以生耶甚矣。^①

言语、书本是传达思想的载体，但此载体也有其局限性，不能充分表达思想，因为言语是有限的，事物是无穷的。事物虽无穷，但都有阴阳奇偶，因此而立之象，囊括其一切，圣人通过象来穷尽事物之理。以形上形下分析象的作用，有形才有形下之器与形上之理，形即形象，象则是道器的根本。象囊括易之理：“圣人融会天下之理以作易，故易有以该天下之事，凡圣人制器皆不出乎易象”。^②立象便有卦象，卦爻象反映了事物的真伪善恶，由卦爻象再到系辞，辞是说明卦爻象的，由于有了卦爻象和卦爻辞，易中深邃之理得以充分表达，人们便可以根据卦爻象和卦爻辞所蕴含的理去行事。

他发挥《系辞》“圣人有以见天下之赜而拟诸形容”一段写道：“圣人作易本诸天下之理，故易之既有以尽天下之用，在人善推详其意义也。夫易何以有象有爻哉？圣人未画卦之先，有以见天下之物如此其赜乱也，就至赜之形容而拟度之，见其或为阳或为阴 或为纯或为杂 于是画卦。以象其各物之类 是卦之为卦 所以

《读易日钞》卷七，《系辞上传》第十二章，《四库全书》本。

② 《读易日钞》卷八，《系辞下传》第二章。

象天下之赜也，是故谓之象。圣人未系辞之先，有以见天下之事如此其变动也，人之处动在众理会辘之中，必有一理之可通行者，圣人于动处观其会中之通，而即以其可通行者行之为不易之常法，是圣人见天下之动而处之如此也。于是观爻之合乎典礼者系以吉，爻之不合典礼者系以凶，是爻辞所以效天下之动也，是故谓之爻。夫圣人因天下之赜以立象，是象所以言天下之至赜，象系杂，宜若可厌，然物宜之象，皆天下所宜有而不可厌恶也。因天下之至动，以立爻，是爻所以言天下之至动，辞多端，宜若可乱，然吉凶之断，各有定理而不可乱也。象爻之不可厌乱如此，则理无不备，而凡一言一动之理莫不具于此矣。^①作易本于天地之理，其目的是为人类运用。设立卦爻象是通过具体形象的方式，为人们合理地再现外界事物的样态，设卦爻辞是以抽象的精确语言，为人们行为提供一个可遵循的准则，它们是具体与抽象的统一。再现了事物之理，以便指导人们趋利避害，更合理的行动，使社会和谐有序。卦爻象、卦爻辞是人们认识自然与社会的工具，是为人类认识外部世界服务的。

易理的特点应是简易，他解《系辞》“易简而天下之理得矣”说：“易简而天下之理得矣，至于举天下之理而悉归于易简之中，则德为盛德，业为大业。天以易在上，地以简在下，而吾心兼之，可与天地并立而成位乎中矣。信乎易理之包括天地者，惟在一乾坤，人学易而能体备乾坤之德，亦即可与天地并大也。学者观易于未画之先，验易于既画之后，极其合撰天地之妙，而要归之乾坤易简，可知

所以学易矣。’^①易简约却反映天地之理，乾坤最能体现易简约之特征，人之所以知晓天地，通过乾坤简约之理。“易于未画之先”，即自然有易，此为易道。“验易于既画之后”，即人为之易，学者应打通两者。

张烈通过学与占的关系，进一步阐述了易在明理的特征。其诠释《系辞》“君子所居而安者易之序也”一段说：

卦爻所具之理 圣人所系之辞 真足以包人事 括造化 而
宇内之理一无所遗矣。君子其可不学耶？是故易中所著之事
理 皆有因时制宜不可乱之序 而君子处世 其身之所居 而出
入必由须臾不舍者，无非易之序也。易有爻辞，吉凶悔吝曲尽
其旨，而君子之所深乐而玩味者，即此爻之辞也。君子于易其
躬行心得者如此，是故君子无论平居与有事，而皆不离乎易，
平居无事则观卦爻之象，而玩其所系之辞；及有事而动则观卦
爻之变，而玩其所值之占。动静皆依乎易，则居安乐玩之功至
矣。^②

学易是因为其卦爻辞，包括天地人事之理，人出处进退都离不开它，此讲的学易也即玩易，包括平日居闲与有事，前者观象玩辞，后者观变玩占，占也属学的范围。又说：“学易者于己之言，必观象玩辞、观变玩占，拟度于易理而后言之。于己之动，亦必观象玩辞、观变玩占，商议于易理而后动之。盖言有浅深详略之宜，动有行止久速异，变化不可执一，学者所当拟议于易，以成其言动之变化也。’^③言指言语 动指行为 包括出处进退等 既要‘观象玩辞’也

① 《读易日钞》卷七，《系辞上传》第一章。

② 《读易日钞》卷七，《系辞上传》第二章。

③ 《读易日钞》卷七，《系辞上传》第八章。

要“观变玩占”前者要“拟度于易理”后者则“商议于易理”都要以易理为归指。

他注《系辞》“以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”说：“易则有圣人之道四焉 曰辞 曰占 曰象 曰变，而天下用之不能外矣。人有言焉谓临事必先议论其义理也，而用易以言者皆尚乎易之辞。人有动焉谓是非未可执一也，而用易以动者皆尚其奇耦未定之变。人有制器焉谓据现成之法而裁制之也，而用易以制器者皆尚其刚柔已成之象。人有卜筮焉谓事之吉凶成败有疑于心而欲审决之也，而用易以卜筮者皆尚乎易中吉凶之占。尚者尊而用之不敢违也。圣人制为辞占象变而人尚之，如此是以君子凡将有所为于一身，将有所行于天下也，必以蓍问于易焉，而以之发言处事，乃君子方命于易而易之受命以答之也。”^① 圣人之道即易的功能。“尚”为遵循之义，遇事议论其理须用卦爻辞，出处进退中是非不明须用阴阳奇偶之变，制器成物要用刚柔已成之象，人卜筮时则离不开占。辞、变、象、占这四者是易所提供的应付外界的手段 或者说是工具，《周易》的功用尽在于此。

谈及如何识理 他解乾卦《文言》“君子学以聚之 问以辨之 宽以居之 仁以行之”说：“天下之理 贵有以聚之 又贵有以辨之 所聚所辨，贵有以居之，又贵有以行之。君子必也，多闻见，勤体求，举凡理之在事物在方册者，皆欲聚为我有也。然所聚之理，有是非，有精粗，必考问师友，以辨析之于至明也。至于所聚所辨之理，既浩博无尽，又须我心宽润，不执一见之私，不取迫求之效，公虚悠裕以居贮之，使其细大皆容而条理自见也。及其事至物来之时，则

又审其外当于理而内无私心，如是以行之也。^①对于事物之理应“聚之”、“辨之”、“居之”、“行之”这些离不开闻见，首先要闻见，同时也要亲自求取，然后再加以分辨，去粗取精，以宽怀之心积蓄，无私心杂念，并在实践中加以运用，或指导实践。把认知与利用结合起来。

张烈认为《易》理源于自然：“《易》之为书也，人徒知其为圣人所作，然圣人岂自以其意为之，凡易所具皆天地间自然之理，圣人持一一形出以示人耳。”若是乎《易》之所有，无非天地所先有，夫未作《易》之先而凡《易》所有，无不悉具于天地，是故圣人之作《易》也，凡《易》之理，亦无不悉见于天地。^②易非人主观所为，而反映天地自然之理。天地本身就有易，即易理，圣人作易是模拟天地之易。又说：“惟易之为书，直从阴阳根源衍出，无穷变化是易书，亦自具一世界，居然与天地齐准。盖非法天地而为之，而其理之所立，与天地同源共流，适相符准而无二也。夫易即天地，故天地所有，易无不有之。”^③《易》从天地自然引出，其理就是自然天地之理，其变就是自然之变，因此“易与天地准”。理与气相连，由此他集中探讨了气，解乾《象》“大哉乾元，万物资始”说：

凡元皆大，而乾之元又最大，大哉乾元乎何也？人物动植之类本无，忽有皆从何来，推其得气之始，皆乾之元也。使无乾则亦无元，使乾无元则亦无始，无始则亦无物，举万物皆取资于乾元以为始，元何大也。乃元又不特始物而已，凡自始而后，天之全化全功，皆在资始时已具，其后特本资始之气而渐

《读易日钞》卷一，《乾》。

《读易日钞》卷七，《系辞上传》第一章。

④ 《读易日钞》卷七，《系辞上传》第四章。

完足之耳。……夫资始方有其气而未有其形也，至于云行雨施，植物得其滋润，莫不畅然各流其形而生生不已矣。^①

乾元为天地之本原，如果说万物有始的话，那么就是元，此元就是气，万物生养离不开气，它是万物生长的始基，包括动植物人在内的万物皆由此引出。“资始”即元，此时只有气，正是由于气化流行的作用才有形，自然界生物生生不已。

《系辞》“知幽明之故”至“是故知鬼神之情状”讲的是生死鬼神等现象，他以气来解释说：“易能弥纶天地之道，则极圣人之能事，所谓穷理尽性以至于命者，何非莫资之于易乎？何则理之最难穷者，莫如幽明死生鬼神，使非易几不知幽明为何故，死生为何说，鬼神为何情状。惟易从阴阳根源直截剖破，故圣人融贯易理于一心，易理洞彻之后，仰以此观于天文之昼夜上下，俯以此察乎地理之南北高深，即知其幽者阳变为阴而然，明者阴化为阳而然，无他故也。以此而推原人物所以始，又反而求人物所以终，即知始之所以生者，气之凝而阴变为阳，终之所以死者，气之尽而阳变为阴，无他说也。以此而推气化之屈伸，天下本无是物也，乃阴精阳气聚而成物，及其久也，其魂气游散，而向之为物者，遂变坏而乌有。于是知精气之聚者，阴变为阳，所以不得不伸而为神也，游魂之散者，阳变为阴，所以不得不屈而为鬼也。”^②这是从自然角度来解释生死、鬼神，不把生死与鬼神看成神秘的，把迷信讲的死、鬼神等超自然的现象还原于自然，它们都是自然阴阳二气变化所形成的，即气化的过程。这是对张载等以气化论生死的继承与发展。

《读易日钞》卷一，《乾》。

② 《读易日钞》卷七，《系辞上传》第四章。

他也注意到自然界及事物的变化与发展，并论述其特征。

第一 始与终统一。其注解乾《彖》“大明终始”说：“曰始终则尽矣，曰始终则无尽，知始而有终，而不知终复有始，知终之有始而不知始必有终，非大明也。圣人仰观俯察，内考之身心，外验之事物，打破机关，不过是个终始，于循环一贯处看得消融，于节次逐段处看得分晓。惟循环一贯处看得消融，则与时推移，有水穷云起之妙，自潜而亢，自亢而潜，终身再无绝地。惟节次段处看得分晓，则时至事起，有物各付物之理，合潜而潜，合见而见。”^①始终与终始有所不同，始终是一个过程或阶段的结束，终始则超越了一个过程，标志着新的过程的开始，这涉及时间的有限性与无限性的问题。始与终总是相互包含的，始中有终，终中有始，相对某个具体过程，有始有终，“节次逐段”，表现为阶段性。就整个大千世界过程而言，则无始无终；“循环一贯”则表现为连续性：“夫道之所谓易者，以其阴生阳，阳生阴，生生不已，而变化遂不可穷诘，是之谓易也，即一阴而一阳之谓也。”^②时间的有限与无限和阶段性与连续性是统一的。

第二 物极必反。他解泰卦九三“无平不陂 无往不复”说：“三阳盛进之时，不知时将过中，泰将极而否欲来，故圣人为之戒约，世运无有平而不险陂者。阴类无有往而不复来者，天道循环如此，甚可危也，若怠忽恣意，则非天不佑而自取其咎耳。惟艰难其心，固守正理，庶无玩时弃天之咎。夫平必陂，往必复，势之必至而必信者也，能艰贞则勿忧恤，其必信，而平不陂，往不复，可以长享泰宁

《读易日钞》卷一，《乾》。

② 《读易日钞》卷七，《系辞上传》第五章。

之福矣。”^①过犹不及，物极必反，这是事物发展的基本法则。九三阳刚居下卦之终，象征着时已过半，其相反之卦否将要到来：“凡事不可穷极 穷则灾生 亢之有悔 正穷之灾也”。^②《易》于此爻系以诫辞 张氏告诫此时已处危险 应“艰难其心 固守正理”方可免于咎害，常保康泰。又“天下变化之理谓之易，易理之在天下，凡势数至穷极之时，则必思变，欲变则人必因而通之以更新其制，通之则协人情，当天理而可久。惟通之至于可久，是以自天佑之，吉无不利也”。^③易理讲穷则思变 变则通达 通达才能持久。

第三，常变不离，反对离常言变，即“君子之处变而不敢弃常也 好言权变者妄人耳”。^④

张烈在肯定天地自然的客观性基础上，告诫人要顺应自然。他注《说卦》“穷理尽性以至于命”说：“凡理所在 易皆穷极其所以然而无少遗，大而人伦，小如一物，凡人物之性所宜然者，易皆见之无不明，处之无不当。而极其尽理也、性也，皆天道之精微，人意不得而加者也，易则穷之尽之，以合于天命之自然而无少歉焉，是又至于命也。”^⑤易之本性在于“穷理尽性以至于命”，穷理即穷一切事物之理，尽性尽一切事物之性，无所遗漏，致精致深，以合于天命，此反映了人与天的统一。更重要的是要利用与改造自然，他解乾卦《文言》“先天而天弗违 后天而奉天时”和泰卦《大象》“后以财成天地之道，辅相地之宜，以左右民”充分表达了这种观点：

故有时天所未有之事，圣人以己意创为之，是先乎天也，

《读易日钞》卷二，《泰》。

《读易日钞》卷一，《乾》。

《读易日钞》卷八，《系辞下传》第二章。

《读易日钞》卷一，《屯》。

《读易日钞》卷八，《说卦传》第一章。

而行之顺，设之而安，天亦不违之矣，是大人所为即天所欲为也。有时天所已有之事，圣人体天意而继行之，是后乎天也，而适所以奉乎天时之自然而不容己，是天所为即大人所欲为也，夫合先后天而天皆不违乎。^①

后则明天时，画地域于本齐者，区分之于不齐者补配之，将天地气化之道，裁割以成就之，所以制其过。然道中阴阳异候 刚柔异质 消息异时 高卑异性 天地各有所宜 不能一概皆宜，所谓不及也。后则因天时随地产，可用者用之，可避者避之 可救转者救转之 将天地之宜辅佐相助 以济其不及 此二者非他，凡以为民也。民生于天地，而不知以天地自养，故裁成辅相，皆以左右夹持吾民耳。可见有天地之盛化，必有圣后之经纶。^②

在这里“后天”指“天所已有之事”人在掌握自然法则之后 能自由运用它 这是“奉乎天时”。“先天”指“天所未有之事”，但人能创造它，且“天亦不违”，这一点尤其体现了人类的利用改造自然的特点。“后”据《尔雅·释诂》解为“君”其有参赞天地化育万物的功能。对于天地自然之道，要明天时画地域。“补配”、“裁害以成就之”解释“财成”，强调了的主观能动性，人不是被动地接受现成的东西，自然界也非依人的样子存在变化发展，因此，人对于自然界，要依据自己的需求利用改造。这种改造也要因地制宜，凡此都是为了民众。人之所以利用改造自然，是因为，“天地虽能生物，而不能以其用告人，万物之生于闾辟往来中者，虽各有用而不能自

《读易日钞》卷一，《乾》。

《读易日钞》卷二，《泰》。

显。惟圣人知其物之所可用，又知是物之所以用，于是裁制而用之。凡其所以制之者，皆有自然之条理而不可紊，一定之矩则而不可越，是则圣人所立万世不易之程度谓之法也，有是法而人遵而行之，出入动静无所不利”。^① 天地虽然生育人，但并没有给人类提出现成的东西，而这一切都需要人来自己创造，圣人依据自然，创造规则与法度，以便人们所遵循。

二、全其本心而自明

张烈主张天人合德，注乾卦《文言》“夫大人者与天地合其德”一段说：“大人无私，与道为体，又焉往而不合哉？存之为刚健中正，运之为元亨利贞，无私覆、无私载，与天地合其德也。推之智周万物，与日月合其明也，张弛互用，与四时合其序也，威福无私，与鬼神合其吉凶也，其与天地无不符合如此。”^② 大人即得道之人，因无私而自显其天心，故能与天道合为一体，因此，可通晓天地万物及变化、人事的吉凶，顺应天地自然。天人合德表现在人性上，则是性与天道的一致，由此出发，他探讨了性善及其修养等问题。

张烈从性与天道合一角度讨论性善问题，他解乾卦《文言》“元者善之长也”和“君子体仁足以长人”发挥了这一思想：

元亨利贞四者不独天道然也，人心亦有之。今观人心之元，天地生生之理，而人得之以为心。夫万恶皆生于私忍，则万善皆生于恻恒，人心中隐然有此生意，继此方有善之可言，使此生意一无，则众善之路塞矣。故后此所以为善之实，作用

^①《读易日钞》卷七，《系辞上传》第十一章。

^②《读易日钞》卷一，《乾》。

尚多，而不得不推此一念以为长，是元者善之长也。有此元又何善不统于吾心乎？观人心之亨，则凡事理之嘉美无不会集于心。盖理之嘉美，犹各为一理，惟此心则众理会聚之所，非有其一端，而遗其一端，亨者嘉之会也。有此亨又何理不灿列吾心乎？观人心之利，本心之中自有裁制，其用严断不苟，而能使物各得宜不相妨害，利者义之和也。有此利而何物不裁于吾心乎？观人心之贞，本心之明识得正理，自能守其正理为主于中，而万事依此以立，贞者事之干也。……君子全其本心之元，不使刻忍之私或伤其生生之性，一身百体莫非生意流行，是我为仁之体也。体仁则举念行事无往非仁，觉天下无一人不在所爱之中，此其心量真足以为天下君矣，惟体仁足以长人而所谓善之长者果在我矣。君子全其本心之亨，以为嘉美之理无穷，本会于吾心必嘉其所会，不使嘉者有不会而会者有不嘉，盖吾心中本舍载许多天理，惟私意间之，则其会于吾心者，皆物欲之私，偏邪之累，尽不嘉之物也，而其嘉美之理反缺而不备矣。嘉其所会，使会于吾心者无非天理至粹之则，而行事安有不合其节文者，惟嘉会足以合礼，而所谓嘉之会者果在我矣。君子全其本心之利，因物裁物，各得其所，必不使任私行意拂乱物宜，则其义之分别严断者，适见为和顺，利物足以和义，而所谓义之和者果在我矣。君子全其本心之贞，识其正理固以守之，不使私意邪见摇夺其中，然后有以主持事变而天下事依之以立，贞固足以干事，而所谓事之干者果在我矣。①

元亨利贞体现人道合天道。具体说，天地生生之理体现元，在人为

心之始，心之元包括善之发端，人开始继万善，其心恻隐有恒，善念念不忘必然增长，此为“元者善之长也”。心之亨指天理嘉美汇集于心，心汇众理聚美于一心，天理不外于心，此为“亨者嘉之会也”。心之利依据万物并行不相害之理，使其各得其宜，此为“利者义之和也”。心之贞指本心体现正理，不偏不倚，反映天地大中至正的品格，万事由此而立，此为“贞者事之干也”。^①“观”说明天理不外于心，从心处自能观察到天理。在这里，“全其本心”四字，说明天地最完美的品格“元亨利贞”已经内在于人心，人对待事物包括同类，应该如此，即践履元亨利贞之本性，但非必然如此。也就是说，天赋予人的诸种内在本性聚于心，要有一个由可能或潜在向现实转化的过程。人生受后天习染的影响，可能掩盖天性而趋向于恶，因此要“全其本心”，主观努力，自我挖掘，使其天赋的本性释放出来，这也是体悟自己本心的过程，只有体悟到天地赋予的诸品质，才能行事。践履把天地之性还于天地，实现天生人的目的。人合天德是认识自我，超越自我的过程。

从理论上说人性本善，但实际并非如此，张烈也意识到了这个问题，如何保持善？他提出了自己的观点，即尽性继善：

再观圣人尽性之事，人性之中无所不备，犹天地之道无所不有。人惟蔽于一曲，不能尽其性之所具，则觉天地大而我小，天地全而我偏，与天地不相似，而其行之背乎天地者遂多。圣人之心全体皆易，性量浑然，俨如天地之至大而无遗，又如天地之相资而无缺，圣人尽性与天地相似，故天地所有，圣人亦必有而不相违也。^①

^① 《读易日钞》卷七，《系辞上传》第四章。

诚知一阴一阳之谓道，而极天地人物之理，熟不有所谓一阴一阳相因而不容废者。自夫天地之气，继静而动，气方行而此理未蔽于人物之形，是造化本然无杂之善也，阳之事也。及此气结成人物，而理随以赋，则人物各具之性也，阴之事也。是天命之流行赋予，亦一阴而一阳不能相无也，盖不如是不谓之道也。无奈人性出于善，本自无偏，而禀气不齐，各有所蔽。^①

如果说穷理偏于探索身外的天地自然，那么尽性则是反身研求自我。人性源于天性，无所不备，只因受后天蒙蔽，圣人倡导尽性，是助人挖掘本有的天性，使人复归于原有的善，因此，尽性与天地一致。他不反对情，但必须以性统情：“感者情也，然情不可持，由乎性，止乎礼义，情乃可久。不然狎昵则嫌隙易生，责望则乖争易起”。^②情出于性，止于礼，此情才符合理，反对任情。“一阴一阳之谓道 继之者善也 成之者性也”出自《系辞》讲了道、善、性三个范畴，道为一阴一阳，善为天的造化本性，性乃天所赋予，这三者相互联系。阴阳之道不仅贯穿于天地，也凝融在人性之中。人性本于自然，无所偏蔽，而人禀受阴阳之气不齐，又由于受后天习染所蔽 出现不善 因此就要继。

继善非有终南捷径 而要积累。他注渐《大象》“君子以居贤德善俗”说：“君子有当渐者于己，而欲居积其贤善之德，非一日之畜也。于人而欲善，其风俗非可一朝而化也，皆以渐致焉”。^③君子对其善要积，要循序渐进，变化风俗也如此。又说“善恶皆在于积，

《读易日钞》卷七，《系辞上传》第五章。

② 《读易日钞》卷四，《咸》。

《读易日钞》卷六，《渐》

善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为，以小恶为无伤而弗去，不知日积日累，此身遂全无善而全是恶矣。故恶积而不可掩，使至于罪大而不可解，若此求无灭身得乎？故噬嗑上九爻曰，何校灭耳凶”。①“积”累积，善恶都要累积，冰冻三尺，非一日之寒。噬嗑卦初九“履校灭趾”，至上九“何校灭耳”刑具伤及耳朵，前者“无咎”后者“凶”就是积累的结果，因此要积善止恶。

也要改过。他解益卦《大象》“君子以见善则迁，有过则改”告诫改过要果断：“君子修德之益，莫大于迁善改过。凡一见焉即迁，如风之速，凡一有焉必改，如雷之猛。且迁善则过愈寡，改过则善愈纯，二者相为益亦犹雷风之相益也。”②此卦下震雷上巽风，因此有风雷之象，对待改过迁善应像“风之速”、“雷之猛”，即雷厉风行。还要扬善止恶。解大有卦《大象》“君子以遏恶扬善，顺天休命”说：“所有既大，物类不齐，苟无以治之，则衅孽萌而盛业将败矣。君子以为天之命，人原有善而无恶，此休美之命也。于是有刑禁以遏人之恶，有劝赏以扬人之善，以此顺乎天之体命，所以治大有也。”③自然界物种种类繁多，多有不齐。人类出生后也如此，有善有不善，因此必须以刑法抑止其恶，以奖赏掖其善，使人复归于原善，此为“顺乎天之休命”。止恶要提早。解否卦初六爻辞“拔茅茹，以其彙，贞吉，亨”说：“当否之时，三阴连类而进，拔茅茹，以彙之象也。然阴之进不可遏，而初之恶犹未深，君子小人本无定名，正即君子，不正即小人，况人性皆善。溺于恶则竟恶矣，反于善则竟善矣。为

《读易日钞》卷八，《系辞下传》第五章。

② 《读易日钞》卷五，《益》。

《读易日钞》卷二，《大有》。

初者当恶习未然，苟反而从正，则身可吉而世运复泰可亨矣”。^①初六一阴居否之下，三阴指初、二、三爻联类而进，有拔茅草，相牵汇聚之象。阴进浸阳似乎不可止，但初六居下，未受恶习侵袭，此时应反之求其心正，归于正道，可获吉祥。

他借解释卦爻象和卦爻辞，进一步阐发了正心修身对完善心性的重要性 在评论晋《大象》“君子以自昭明德”说：

人之有心，犹天有日，自具之明不可掩也。必致知格物，以启其明之端 诚意正心修身 以极其明之实 使吾心之明 朗然超出于物欲之表。自昭其明德，亦如日之自出于地上，而物不足蔽之也。^②

晋卦下坤上离，有日出地上之象，人本心之善如同天上之日，自明而不可掩，但必定会受后天物欲的习染，因此必须通过格物致知、诚意正心修身等功夫，来体现其善心，使其本明之心得以自我昭示，这表明修养是个人自觉的过程。

他通过“诚”、“止”等范畴进一步说明心身双修的必要性说：“盖正者天理，天理本实而吾不敢虚，天理本真而吾不敢妄。凡吾之所为诚笃不欺者，一皆天理之本然，理本不可伪而吾即如其无伪者以应之 故孚。”^③天理既真既实，人对天理无虚非妄，这就要诚，人的心身都要符合天理。又解无妄卦《象》“刚自外来而主于内 动而健，刚中而应”说：“凡意之出于人者妄，理之出于天者无妄。天理无妄而我如其理以行之，事事皆人所宜有，故天亦助之，此卦之为无妄者。以卦变则刚自外来而为主于内，是心之无妄也，正也。

① 《读易日钞》卷二，《否》。

② 《读易日钞》卷四，《晋》。

③ 《读易日钞》卷六，《中孚》。

以卦德则动而健，震厉有为而又不牵于私，是行之无妄也，正也。以卦体则九五刚中而应乎六二相辅以德，是应之无妄也，正也。”^①无妄卦上乾下震，有私意便会出现妄，天理不欺为无妄。无妄包括以下内容 阳刚（上体乾）自外来 居震体之内 心无妄念 上体乾德为健，下体震德为雷厉不徇私，身无妄行；九五与六二刚柔居中且有应，相交无妄。

他发挥艮卦辞和《彖》说：“夫人亦有所当止，如背者理是也。世间利害得丧是非予夺倏忽万端，何所凭，何所极，要归于理焉。止矣无可复易矣，人能心一于理，止于所当止，死心守定天理，是为艮其背，如是则静也，惟见一理而其身之利害得丧不暇恤矣。不见有身是不获其身也，夫既艮其背而不获其身，则其动而接事也，亦惟见一理而于人之是非予夺亦不暇恤矣。是为行其庭除有人之地，而亦不见其人也，夫人内乱于有身之私，外休于有人之杂，皆由其信理不定，而摇荡无主，故静时已不能止，而动时愈不能止，以致颠拂差讹不胜其咎也。今日不获其身则静而止，行其庭不见其人则动亦止 无时而不止 所当止焉 乃可以无咎也。”艮者止也 易言乎止，止之义兼止与行，惟其时之当然，即所当止之理也。时当止则止，是静时之艮止也；时当行则行，是动时之艮止也。动静不失其时，是无动与静，而皆止于义理，如此则一心既定，而存于静者见义理之皎洁，现于动者见义理之辉光，其道不大光明乎？此艮止之义也 艮止之止 止于理也。^②艮为止之义，止是止于理，即不违背理，理是判断世间利害得失是非的基本准则。如何做到止，就要

《读易日钞》卷三，《无妄》。

② 《读易日钞》卷五，《艮》。

安静，不使其身受物欲的诱惑，止是人心符合天理的关键。止也要忘掉自我，有我便容易有私心。止于背后是静，不让身体面向应止的私欲，行走在庭院中互不见对方应止的邪恶，皆是说不受私欲干扰 时时抑止 不越理 如此才能“无咎”。止包括言与行 言行是否当止，要以时为准。时有客观必然之义，止非内修，而是知行的统一体。

张烈认为心性修养是完善道德 建功立业 他发挥《系辞》“成性存存 道义之门”说：

凡率性而行 莫非道义矣 成性存存 即为道义之门 犹天地位而易行乎其中也。是以道义之得于心者，日新月异而德于是崇，道义之见于事者，日积月累而业于是广。^①

“崇德广业”即道德与事功，此二者离不开性，依天性或保存天性，便能有道义，依道义修身，提高道德水平，便能建功立业。这种例子在其易著里很多 兹举几条 如解大畜卦《象》“刚健笃实 辉光日新其德”说：“卦之名大畜者，卦德内乾是天理精明不屈于欲，德性常用不息于私，内有刚健之体也，外艮是践履敦笃，因而光辉生焉，外有笃实辉光之行也。内外相资而无私之体日益粹，敦固之行日益茂 由以日新其德焉。”^②此卦下乾上艮，内乾德体天理，刚健无私欲，外艮德践履敦实，也即内心无私，外行敦实，内外双修，其德日新。注明夷《象》“内文明而外柔顺 以蒙大难 文王以之”说：“内离外坤，是内具文明之德，而外操恭顺之行，以当大难。盖内明则不失己，外顺则不取祸，明夷之道也。昔文王蒙纣之难，正用此道

《读易日钞》卷七，《系辞上传》第七章。

② 《读易日钞》卷三，《大畜》。

矣。’^①此卦下离上坤，离为文明坤为恭顺，因此说“内具文明之德”，外操恭顺之行，内外兼修，不失德而可避祸。

又如释坎卦《大象》“君子以常德行，习教事”说：“君子治己治人，皆取乎重习，然后可熟而安之，如理之得乎心而见诸行者。守于静，毋违于动；守于大，毋违于小；必期于常，如理之推以教人，而著为事者，革其非，非一日所能革，进以善，非一日所能进，习而熟之，乃知所以造就人才之术也。”^②坎卦上下皆坎，重重险陷，对于治己治人也重习，即反复熟习教化德行之事。修己要心存理并见之于行动，持之以恒，以理教人则革除其非，坚持不懈。修己治人非一劳永逸。解乾《文言》“君子终日乾乾”一段说：“君子之所为乾乾者何事乎？为人必有当然之理，因有当尽之事，理得而具于心曰德，事成而积于身曰业，苟德可任其不进，业可任其不修，则怠止废缺已耳。何乾惕之有，夫君子之乾惕，盖其造理之功，日亲日切汲汲焉，日进其德而不已也。分所当为之事，益精益备勉勉焉，日修其业而不已也。顾德何以进则惟忠信。”^③以“终日乾乾”说明进德修业，表明对德业的坚忍不拔和决心。德指心，理具于心，业指身，事积于身，修养其德是为了干事业，对于德业要朝夕保持警惕，坚持不懈，而非一劳永逸。

三、沟通天下之心志

张烈认为社会关系要和谐必须沟通心志，诠释《周易》时充分意识到这一点。在诸种关系中，家庭关系是最基本的，他在解家人

① 《读易日钞》卷四，《明夷》。

② 《读易日钞》卷三，《坎》。

③ 《读易日钞》卷一，《乾》。

卦论述了处理家庭关系的必要性及可行性：

家道虽兼内外，而内为难治，恩之不笃由妇之间，义之不严由妇之愚，故必先以女之正为急，人而能使女正，则其外之无不正，不待言矣。……一家之人不正止于女，而文王独曰女贞，非独责女也，责女则并男责之也。一家之中非男即女，女职内男职外，今卦体六二以正居内，是女尽内职，正位乎内也。九五以正居外，是男尽外职，正位乎外也。夫男女正即天地阴阳之大义也，其义同乎天地，而男女可以不正乎。……如此则不特女正而家人无一不正矣，正家则措之天下者亦不过此，恩义之咸尽，上下之各得而已，天下又何难定乎？夫家正而天下定，家安可以不正，正家必先于女，安可以不先女贞也。

火炽则风生，犹家齐则化溥，君子可不思所以正家乎。家之所以正在身，而身之所重在言行，发一言也必有事实而非虚，制一行也必有恒度而不改，则身修而家可齐，风化自此出矣。……有家之始，苟不防闲之以法度，则人情流放，必至有悔失长幼之序乱男女之别伤恩义害伦理无所不至初九阳刚能防闲之，则此悔可亡矣。……闲之于始，盖初有家人之日嫌隙未生渎乱未启家人之志向尚未变也。人之相聚莫不始亲而变疏，始正而变渎，既变而矫之则难，未变而防则易。^①

六二阴爻居内卦中得正，九五阳爻居外卦中亦得正，说明男主外，女主内，居中得正，各司其职，符合阴阳法则。治家之道应从治女开始，内正外则安，突出妇女在家庭中的地位。治家不仅要正女

子，也要正男。家人初九阳刚居正位，象征着建立家庭伊始就注重治理，及早明确尊卑序别关系，使之和谐有序，才不致后悔。家正又离不开修身正己，修身正己应从其一言一行做起，言必实，行必恒，方能修身齐家，建立良好的人伦关系、社会习俗。这是由近及远，由内及外的路子。他从家庭关系推及到人际关系，主张交往与沟通是人际关系和谐的重要途径，说：

虽然感道大矣，文王重言贞，以治人之感者理也。天下之不能不感者情也，感则通，不感则不通。天地人物皆乐于通，不乐于不通，故有不得不出于相感者，情之自然，情之必然不可已也。试观天气下降，地气上升感也，而万物气化者化形，化者生通矣。圣人知天下不可强邀，务有以感人之心感也，而天下已自动其豫顺之性，自消其乖僻之私，通矣。此二者感通之大者也。由是思之，天下有感而不通者乎？有不感而通者乎？有不乐于相感以致通者乎？故举天地万物，无一不有所感，无一不乐于感者，其情然也，即其所感之处观之，而天地万物之情可见矣。……心之感物，惟正固乃得其理，今九四以阳居阴，失正与固，能无咎乎？故戒之曰惟心存正固。感物之际，一视理之当然，爱憎取舍我无私焉，确乎如是而不移，则虽不期于人之应而自无不应矣。吉且悔亡。若不能正固而憧憧然往来，夫物我之间一往一来，本自然之感应也。吾尽吾理而物之应否听之，则大公之往来而无人不在所感中矣。今憧憧焉，屑屑计较于我感彼应之迹，是有意求人之应，而人应之者反少。^①

① 《读易日钞》卷四，《咸》。

咸为感，即交感。天地间万物皆相互交感，此为天地万物的本性，有交感万物才通达顺畅，人类社会也如此。人与人之间相交感，即交往与沟通，上体察民情，下理解上用心，才能建立和谐的关系。但交往应以真心，诚信为前提，而不以私意为目的，诚信交感，彼此诚信，既体现天地万物的本性，也能达到政通人和。此解咸卦《彖》“天地感而万物化生”至“天万物之情可见矣”。人与人相互感通，即交往之道，要出于正道真心。又九四阳居阴属不正，因此诫人以“心存正固”，大公无私，也要符合理。如此一定能建立起互信的关系，达到“吉且悔亡”。相反，若不持守正固，“憧憧往来”即心神不定频频往来，斤斤计较“我感彼应”，很难建立信任的关系。此为对九四“贞吉 悔亡 憧憧往来 朋从尔思”的解释。

社会阻塞 造成政治腐败 这是不沟通所致。他注否卦《大象》“君子以俭德辟难，不可荣以禄”，试图找出其原因及解决的方法：“君子处否，必将有难，然难生于禄，禄生于德，使不自匿其德，则人皆物色之，必欲荣之以禄矣。君子既食人之禄，则断无苟容之理以正而行，群邪侧目，安得不及于难，是以君子务敛藏己德以避祸难，使人不得而荣之以禄，则可免患矣。夫善人无祸，虽云常理而恶风方炽，自宜避之，德不可改而可敛吾德。天地之心，生人之命，奈何不自重自保而轻尝机阱之饵，以触凶人之锋乎。”^①这种情况的形成，与争利禄、奢侈其德行有关，上下不沟通，必然使社会出现弊端。张烈倡导君子当此时应收敛潜藏己德，以免为不良风气所染，这属于一种明哲保身的做法。其实回避积弊只能使政治愈加腐败，而应积极进取，上下沟通，使君臣民情通达，理顺关系，改革弊

政，这才是处否道的态度。

他诠释同人卦深化了沟通的必要性：“文明则能烛理，故能明大同之义，刚健则能克己，故能尽大公之道。且卦体六二中正，而上应九五亦中正，是能明理，能制私，而处己交物，无不出于正焉，此所以谓君子之正也。君子之正如此，内绝一己之私，则外可以合天下之公，天下人同此心，心同此理，凡天下之志无不有以感通之而无碍矣。夫同至通天下之志，乃为大同。”又“同人者以天下大同之道 则圣贤之公心也”^①；我之所以同人者 岂必人人而同之哉。惟明理克私，处己交物，实合乎君子之贞，吾心正而天下同于一正之中。同以理，不同以势，同以义，不同以欲”。^① 同人即和同于人 做到同人 必须“克己”“贞”无私欲 不趋炎附势 理同义同。此卦下离上乾，“刚健”指乾，“文明”为离，“刚健”则能克己，“文明”则能窥见其理。六二与九五有应，皆居中正之位，明理无私，交友出于正，此为君子之交以公心，沟通天下人之心志，心同志同，天下岂有不大同。

他也注意到同非等同 解睽卦《彖》“天地睽而其事同也”一段说：“天高地下睽矣，而施生育之事则同；男女异质睽矣，而倡随相求之志则通。万物散殊睽矣，而此感彼应，交质互用之事则不类者合而为类，天地人物睽未有不合，不睽亦未有能合者也。”^②此卦下兑上离，兑为少女离为中女，两女不同为睽。按人物的特征，同类则不能产生交互作用，万物异类才能同。人与人不同才能彼此沟通心志，这说明同非等同，而是有差异的同，即和同。

^① 《读易日钞》卷二，《同人》。

^② 《读易日钞》卷四，《睽》。

作为臣子，张烈认识到在诸种社会关系中，君臣关系是核心，处理他们之间的关系，对政治的稳定，社会的长治久安，至关重要，因此，他集中讨论了此问题，认为，君臣应名实相符：“在人则君臣皆有明德，以丽于君臣之正位，有君以作于上，有臣以弼于下，以明化天下之不明，乃能化成天下甚矣。”^①丽为附丽，指君臣之德与其位相符合称职，才能共同协作感化天下愚顽。君臣之间要相互沟通，“上下相交，君降己以求臣，臣仰赞以答君而同心图治也”。^②他解《系辞》“佑者助也 天之所助者顺也 人之所助者信也”说：

自天佑之者，合天助人助以见其为天佑也，然天人之助不可幸邀 天止此理 人顺理而行 处处自合天意 天之所助 惟在顺而不在他也。人止此心，我居心笃实，人人以我为可倚，人之所助者，惟在信而不在他也。今大有上九处极盛居上位，苟骄恣自满则天人皆弃之矣。乃上九能下从六五，夫六五孚交 而上从其后 有践履必信之义焉 谦退自居 有处心必顺之义焉，降从六五之贤，又有尊尚贤人之心焉。^③

此为《系辞》发挥大有卦上九“自天佑之 吉无不利”，“天佑”包括天助与人助。所谓天助指人应顺天理而行，人助指人应笃实，取信于人，上九处阳之极象征君主，但不骄恣，而能下从六五之贤臣，与之孚信，有谦退之德，尊尚六五贤人，因此必得天助，人亦助我。

他对君与臣分别提出要求 于君 解履卦《彖》“刚中正 履帝位而不疚 光明也”加以说明：“夫君道主持万几 贵以刚 心无偏系，贵以中，事必当理，贵以正。惟九五则刚中正，可以履帝位而无愧

① 《读易日钞》卷三，《离》。

② 《读易日钞》卷二，《泰》。

③ 《读易日钞》卷七，《系辞上传》第十一章。

于心，由是发于事业，天下共仰，其刚健有为之功共被，其中正无私之德光辉四被而不可掩也。’^①九五为君位，作为人君行君道，应做到刚、中、正三者；“中者心无倚，正者事无邪，未有以无倚之心而事流于邪者”。^②不偏倚，心无私念，必然为民众所仰慕，如此干事业，民众定会响应：“义理之正，合乎人心之公，而天下皆愿随之”^③，事竟成。对为臣，他发挥程颐《易传》解泰九二爻辞“包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行”的思想：“程传曰二以刚中之才上应于五，为上所专任主治泰者也，治泰之道有四：必有包含荒秽之量，则其施为宽裕详密事理而人安之，若无含弘之度，有忿疾之心，则无深远之虑，有暴扰之患，深弊未去而近患已生矣，故在包荒。凡泰时渐至衰替，皆由狃习安逸因循已然。自非刚果决断，不能挺奋有为也，故在用冯河。人心狃于泰，则苟安逸而已，恶能复深思远虑及于遐远哉。治泰者远人远事，周之勿遗，在不遐遗。时之既泰，人习于安，情肆而失节，将约而正之，非绝去朋比之私则不能也。自古立法制，事牵于人情，卒不能行者多矣，故又在朋亡。治泰有此四者，乃合九二之中行也。’^④此爻刚中与六五有应，为六五君王所信任，由此引出臣辅助治泰之道的四条原则：其一，为臣要有包容各种事情的气量，胸襟坦荡。其二，处事要果断、振奋，不要拖拉。其三，治通泰要深谋远虑。其四，行其中正之道。通泰即天下太平之时，为臣也不应放松警惕，应有一套保持太平之世的方法。这是长治久安所必须的。

《读易日钞》卷二，《履》。

《读易日钞》卷四，《大壮》。

《读易大旨》卷二，《随》。

④ 《读易日钞》卷二，《泰》。

士大夫也可能面对的是昏君，但不应随波逐流，而要坚守其志，他解释明夷卦：“辞曰利艰贞者，明不可灭而又不可露，晦其明以存于内，是为艰以存贞也。卦体六五切近上六至暗之君，是其难在内不可逃避，而尚能委曲以自正其志，不敢自变其明焉，此艰贞晦明之道也。昔箕子为纣近亲，而佯狂受辱，不失己心之明，正用此道矣。”“以柔中居至暗之地，近至暗之君，能自晦而不改其正。”

“盖吾心之明乃天明，天旦常亦如是，变亦如是，非可得而灭息者也。”^①此时惟有“艰以存贞”，才能使“其明以存于内”。六五与上六的关系也说明这一点，六五居尊，但上邻暗主，不可逃避，然而六五居中正位，其内心坚贞不屈，不失正道。士大夫处困境，应身困而心不困，才能保持己志。他注困卦《大象》告诫“君子以致命遂志”云：“君子处困，惟委致其命以遂我之志而已，致命亦未必必死，但自分一死致命于彼而不复惜，何事不可行，是亦困而亨也。不然瞻前顾后，身名败没，此恨何穷，是乃真困矣。”夫身有困时，心无困时。“身虽困而心自有可说，不失其所亨，非君子能之乎？”^②君子在心志受到挑战时，不惜用自己的生命来加以捍卫，在身心关系上，强调的是心，行为靠心来支配。

张烈还分析了君与民的关系，首先应与民同忧患。他解《系辞》“圣人以此洗心藏于密”一段说：“凡民患之，圣人亦患之。乃吉凶之未来者，则圣人之神有以知之，盖吉凶在后者为来，圣心虚静之极，见于未萌不待卜筮而自知之也。吉凶之已然者，则圣人之知有以藏之，盖吉凶在前者为往，圣心明彻之极，见天下各有定理，故

^① 《读易日钞》卷四，《明夷》。

^② 《读易日钞》卷五，《困》。

由其验于后者，而知其已往之吉凶若何，是不待卜筮，而方知之中已包罗已往吉凶之故而不能遗也。”^①圣人与民患难与共，休戚相关，对民吉凶尤为重视，因此，依据已往的经验，能预知未来，亦即对待吉凶有一种超前意识，从而及时引导人民趋利避害。又要养民 他解释井卦《大象》“君子以劳民劝相”道：“并能养物 君子亦有养人之道焉，恐民不得所，必为之制田里计，俯仰以抚劳之，使有以安其身，慰其心。又必鼓其仁让之性，作其亲睦之情，使之勇于任恤，急于赈助。劳民者君之养，民劝相者使民相养，君子养民之心于是曲尽，而天下无一人不得其养矣。”^②养民首先是物质上的养，在此基础上也要精神上的养，身心都得到其养，建立人伦道德。还要把君之养与民自养结合起来，养是君施德的体现。

同时也要节用 在他看来“凡事有节则裁制有道 可以通行无弊”。“推而言之，何往非节也。天地无节则寒暑陵夺失序，不成为四时矣，国家无节则多取滥用伤财以害民矣。惟天地之气有节，而四时乃成，惟立制度以为节，取之有则，用之有经，则不伤财，不害民。”“君子之节，莫大于节民节身二者而已。节民之道，于凡仪文物器，必制多寡之数，隆杀之度焉，天下所以无逾节之俗。节己之道，于存心制行，必商议其宜操何术宜执何行焉，一身所以无失节之举。”^③节为节制。天地自然有节，以其运行不失其序，人类社会也要有节，建立制度节制财用，即反对滥用与浪费，使财不匮乏，以为民用。此解《彖》“节以制度 不伤财不害民”。节有二义 既节民又节自身，对民要节，使仪文物器合理的运用，不失度数。对自己

《读易日钞》卷七，《系辞上传》第十一章。

《读易日钞》卷五，《井》。

《读易日钞》卷六，《节》。

节，主要指施以策略，要审时，恰到好处，不失礼仪。此注《大象》“君子以制数度议德行”。他倡导平均：“君子观天下之物，有过多有过寡，何其不平，故袞去其多者，增益其寡者，所以称物之宜而平其施，使天下之物，各得均平而无偏多偏寡之患。此则非独君子一身之谦，所以治一世而使之谦也。”^①君对于天下之物则取多增寡，使财物平均分配，无过与不及之患，发挥了古代不患寡而患不均的思想。

四、治危乱 崇法礼

作为儒臣 张烈积极从政 又参修明史 对治乱兴衰、安邦治国颇为重视，结合解说《周易》形成一套自己的看法。

他认为，作易的宗旨在于告诫统治者要居安思危：“易虽作于上古，至夏商之末而中微，其道之复兴也，盖于中古乎。作易系辞者，其有忧患乎。惟时至中古为世态日新之日，而作易者又身经忧患，操心危，虑患深，则其所以反身修德者，自无不至，是故易卦之中多教人以反身修德之事。”^②《周易》本身反映作者的忧患意识，其用心是以易明忧患之理，系以危辞旨在给统治者示警，常思危亡之道。又说：

人主莫不欲安、欲存、欲治，然以理求之，则自见其危者，乃所以安其位者也，自见为亡者，乃所以保其存者也，自见为乱者，乃所以有其治者也。理本如此，是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保，以常存常治

① 《读易日钞》卷二，《谦》。

② 《读易日钞》卷八，《系辞下传》第七章。

矣。故否九五爻曰：其亡其亡，系于苞桑。^①

统治者都希望自己的国家长治久安，但治乱兴衰又是一种似乎不可避免的社会现象，如何延缓或尽量避免此种情况发生？这就要统治者“安而不忘危，存而不忘亡”，亦即居安思危，才能如否卦九五爻辞所说“系于苞桑”巩固社稷。他注萃卦《大象》为“君子以除戎器 戒不虞”说：“君子当民物萃聚之时 恐人之狃治而忘乱 习安而忘危，故必修戎器而聚之，以戒不虞之乱。《书》之克诰戎兵，《诗》之用戒戎作 皆处萃聚极盛之时 而傲备不虞 不敢荒弛武备，启天下窥伺之心也。”^②君子也要在民团聚之时，治而不忘乱，安而不忘危，必须提早防备，尤其是不要武备松弛，军队是维护稳定的力量。

他还提出了居安思危或防乱的具体措施。

第一，更要预防与补救相结合。他发挥解蛊卦说：

天下事不极乱则不极治，蛊坏之极必将更新，大亨可必也。但所以元亨者岂任之天运哉。贵乎尽人力以济险难，利涉大川，而所以治蛊之道则有二焉。蛊有事之始，犹甲日之始也。一则治之于先，当将坏而未甚坏之时，蚤求自新以开后事之始，而不使至于大坏，若甲为始而甲之先三日则为辛也。一则保之于后，当坏事方新之始，当更丁宁详审于后，而不使至于速坏，若甲为始而甲之后三日则为丁也。蛊将成而预治之，蛊即治。……治蛊者承因循怠废之后亦难为力矣，而能至于大善而亨，此非区区补救而天下大治之象也，利涉大川者。向

① 《读易日钞》卷八，《系辞下传》第五章。

② 《读易日钞》卷五，《萃》。

以偷安无事成蛊，则今之治蛊必往而有事乃可元亨也。先甲三日后甲三日，如是以治蛊，则乱终而治始矣。……君子治蛊之事则无过治人治己二者。盖蛊之时，教化凌夷，风俗颓败，必振作其民，使一变其旧习也，而自新又新民之本，故必培养己德以为之基焉。二者并举，蛊无不治矣。^①

蛊卦下巽上艮，有山下有风之象，象征着社会出现动乱。治蛊为治乱更新，拨乱反治，人君治乱之道，必先正己，修己正德，然后对民施以教化，转移风俗，更新民志，治人治己并举。“先甲三日，后甲三日”，甲为天干数之首，先甲三日为辛日，后甲三日为丁日，这里喻指事物发生之前后。防乱之道应防止事物发展到极端，方法有二：其一应预先防范，甲先三日为辛，此时就开始预防，不使其发展。其二，事件发生后，即甲后三日为丁，此时要了解事件所导致的后果，采取补救措施，不使其继续扩大。治蛊应有利涉大川、不畏险阻的气魄。既能提前有所准备，又能事后及时补救，如此才能由乱转化为治，旧的结束新的开始。

第二，必须要防微杜渐。他说：“子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。易曰履霜冰至，盖言顺也。家之庆殃由于积，弑逆之祸由于渐，甚矣，微之不可不慎也。”^②“庆”、“殃”、“积”、“渐”意在告诫善也好恶也罢都有一个积累的过程，懂得“履霜冰至”的道理，把不稳定因素消灭在萌芽状态。与治乱兴衰相关，张烈还阐述了社会变革的主张，他解革卦写道：

可不革者甚不必轻改以惑众心而事之，必当命者尤不可

^① 《读易日钞》卷二，《蛊》。

^② 《读易日钞》卷一，《坤》。

惧谤而丧善事也。……己日乃孚者 未革之日人尚未信 惟既革则其当革之，故人人晓然，而人乃信之也。元亨利贞悔亡者，卦德文明以说，明则真见义理而其革也不苟，说则和协人心而其革也不骤，故其革大亨而正也，得正则所革者皆不可不革之事，革而得当，其悔乃亡。……夫革道推而言之，若天地之气序相革而四时以成，是有不得不革者在也。若汤武之革命，上顺天理，下应人心，亦有不得不革者在也。……柔顺则不违众 中正则无偏邪 文明能烛理 应上又得权 于是可以革矣。然革非得已 必审处万当 然后革之 己日乃革之 则征进有吉无咎。才德权位无不如意，而革终未可易，圣人之慎改作，而不敢有恃也。……革道贵审而戒躁，九三过刚不中，居离之极，躁于革者也。以征则凶，虽贞亦厉，然非终不革也。时已当革，但失之不审耳，若其议革之言，至于三次成就。初焉众以为当革，再焉众以为当革，三焉众以为当革，是断然当革，事当而人孚之矣。……虽有时有用可以变更，而人或未信 亦未可革也 必人皆孚之 然后改革政命 可获吉也。’^①

革卦下离上兑，离为明兑为说（悦），明为符合于理，兑为取悦于人心，此卦诸爻辞都讲革，但意思不同。首先，自然界变化与社会变革都有其必然性，不可抗拒，如汤武革命就有其必然性，既顺应历史的发展 以正革邪 因此“革而得当 其悔乃亡”。其次 革事关重大，因此要慎重，同时也要有步骤，不要操之过急，九三刚不居中，处离卦之极，象征革草率行事，有凶象。此时应三思而行，慎重行事，切勿武断革，经过缜密分析再革。再次，革应符合理，顺人

心。变革要人人知晓，广泛征求后，使人相信，符合百姓的利益，因此得到拥护。最后要适时。革六二阴居阴得中正之位，下卦离因此文明，上与九五爻有应，是当革之时。己日为天干纪日中的前后转变之时，此时革最恰当，因此“有吉无咎”。他不反对革，但反对乱革。

张烈认为“张弛协中 宽猛互用 天下可治矣”。^① 他的宽猛互用主张表现在刑与礼的关系上，在说明解噬嗑卦《象》“刚柔分，动而明 雷电合而章”空“利用狱也”说：

治狱之道，太刚则过暴，太柔则无断，不威则来巨奸之侮，不明则受狡伪之欺。卦体则刚柔分，三刚三柔均勿不偏，是严断与温仁兼备也。卦德则动而明，威足以慑，明足以察也。卦象又雷电相合而益彰显，是威如雷愈觉其不可欺，明如电愈觉其不可侮也。……宽猛之不偏，……威明之兼济，是治狱之道备矣。^②

此卦三阴三阳，刚柔平分，下震雷上离电，雷电交施，震为威慑，离为明断，威明兼顾，是说施用刑法应适中，不要过刚过柔，宽猛相济，“治狱之道”由此大备。他还具体论述了对于讼狱之道，主要有以下几方面。

第一 威明兼顾。解噬嗑卦《大象》“先王以明罚敕法”云：“先王之立法也，将使人人知畏，苟非一一明别其刑罚轻重之科，则出入无准，大小无别，则恶可幸，善不免，法且废弛矣。故必先明其用法之例，使人人不疑，则法有定条而不可犯，是明罚，所以整敕法

《读易日钞》卷一，《乾》。

② 《读易日钞》卷三，《噬嗑》。

度以警有众也”。^①立法在于使人知畏，因此必须有明确完备的法律条文以便遵循，非为惩罚而惩罚，而是示警，劝诫人不要以身试法。解释丰卦《大象》为“君子以折狱致刑”说：“雷电兼至，威照并行，其势盛人。君子于狱之未决也，则明以折之，既折则致以刑，而不少贷，又可威也，此威照并行之道也。”^②对于审理讼狱与用刑，也应威严清明，维护法律的公正与尊严。

第二，谨慎而果断。解中孚卦《大象》“君子以议狱缓死”说：“君子之孚莫大于议狱，狱之未决是以贵议，君子恐其察之不审，而误陷无辜也。宁姑缓其死以待议之徐定，是其至诚惻怛之心何如也。君子于天下之事无所不尽其诚，而此则人之生死攸系无其大者。”^③因为事关生死，统治者对待审议讼狱要审慎、详察，不可草率行事，以害无辜。这体现了诚信，以及孟子所讲的惻隐之心。诠释旅卦《大象》为“君子以明慎用刑而不留狱”云：“用刑不可失当，而又最难于得情，故必明以察之，有慎重而不敢轻者焉。曰明慎其必求为明，必不敢不出于明者，正慎之至也。而凡有狱情又必速为决之，不久留滞，明慎如山，不留如火，治狱之道有合于旅象如此。”^④君子用刑是否得当，关键在于明察实情，这就需要慎重，不可草菅人命，同时也要当断则断，采取果断措施，不应滞留。

第三，从轻从简。解卦《大象》为“君子以赦过宥罪”道：“君子亦有以解民之难，有过者赦而不问，有罪者宥而从轻，皆所以推广天地之仁心也。”^⑤君子应使民解脱其难，对有过错者能赦免的就赦

^① 《读易日钞》卷三，《噬嗑》。

^② 《读易日钞》卷六，《丰》。

^③ 《读易日钞》卷六，《中孚》。

^④ 《读易日钞》卷六，《旅》。

^⑤ 《读易日钞》卷四，《解》。

免，不能赦免的也应从轻发落，以体仁德之心。注豫卦《彖》“圣人以顺动，则刑罚清而民服”说：“惟顺动故豫也。圣人至人也，然圣人之行，惟顺其理之自然以动，则事事皆足以感民之性，正民之情，不待烦刑而民自心服。夫刑罚烦而民不服不和也，刑罚清而民服则和豫矣。”^①制定政策应顺应民情，符合百姓的利益，就是用刑也要简化清明，施用得当，民信服而社会和谐稳定。

他希望以道德的力量解决纠纷，基于此，主张最好是避免狱讼，这一点尤其表现为对讼卦的解释：“凡讼者必情真理正而见，枉于人有孚而见，窒则不免于讼矣。然必心怀惕厉可已，即已惕而中焉则吉，苟务终极其事以为快，则凶道也。大人中正能公能明，斯利见之，若涉虚冒险，涉大川焉则不利也。讼虽衰世之事，而圣贤处之，依然仁厚正大之心，天下皆我同体，讼之事何忍见，讼之辞何忍闻，讼之意何忍萌也。然必言不可讼，又非所以御末世之变，不得已而讼焉。”凡讼生于争，争皆生于始之不慎，君子凡所作事，必谋其始，使其后无可争之端，则讼永绝矣。”^②此卦下坎上乾，乾为天坎为水，天水不同，喻指人事的争讼，讼由争起，出现争讼是因为诚信被窒塞，心有惕惧，争讼必然会遇到危险，应正确对待讼。对讼要中正无私，谨慎详察，弄清真实情况。此为对讼卦辞“讼，有孚窒惕，中吉；终凶，利见大人，不利涉川”的发挥。争由不慎起，因此要慎其始，可避免争讼，此对《大象》“君子以作事谋始”的解释。

张烈认为“君子之心又非与彼角智斗力也，惟先自治己躬，实可以服彼之心，而不宜专恃势力之威武以求胜，则阴可决而所往无

① 《读易日钞》卷二，《豫》。

② 《读易日钞》卷一，《讼》。

不利矣”。^① 君子理政以德服人，非压服，而以心服。因此，他强调
了德治的必要性，在评论《系辞》关于德行九卦时写道：

夫人之修德以力行，实践为先而所行之际，先须习礼文，
循规矩，以为实可凭据之地，然后由此积累而上，易有履焉。
上天下泽是为礼教，乃德之所以为基也。习礼者又非徒习其
文 必一以卑逊 为主持而不失 乃可以得礼意 易有谦焉 是
德之所执以为柄者也。有礼与谦，以修饰执持于外矣，制于
外 然后有以养其中 由是心不外驰 而善端可复 有以为万善
之本，易有复焉，是德之所以为本也。既复矣，必须存其善而
不失，易有恒焉，是德之所以能固也。德虽可久，然人欲之私
或未尽去，本然之善或未尽充，易有损焉，德之所以修去其累
也，易有益焉，德之所以充裕其美也。人欲去，天理纯矣。何
以自验其得力，惟处患难而不以动心，乃验其学之有得，易有
困焉，所以为德之辨验也。至于处困不动，则确然有定，而安
于所止，易有井焉，无丧不得，是乃德之地也。德既坚定则由
此可以制事，易有巽焉，巽顺入理，是乃德之所以为裁制也。^②

此九卦之德的核心在于反身修德。强调了统治者的自律，首先要
完善自己的内心德性，扬善遏恶，去人欲而达天理，同时也要见之
于行动，去实践自己的德性，寓德于教，寓德于政，使其成为人们日
常行为的基本规范或模式，也成为统治者的统治术。道德在社会
政治出现困难之时，起着不可替代的作用。在这里，他突出了礼的
作用 把它视为基础 解履卦《大象》“君子以辨上下，定民志”进一

《读易日钞》卷五，《夬》。

② 《读易日钞》卷八，《系辞下传》第七章。

步发挥说：“天在上 泽在下 尊卑较然 此礼所由起 人之所履也。君子观人心之欲无穷，得此望彼，志向磊然，人人欲以尊富自处，此大乱之道也。君子为之辨别上下，使贵贱等差，各安其分，以定人之志，使不妄冀，其取于天泽之义，而示人以所履也。”^①履卦下兑上乾，乾天在兑泽之上。尊卑高下分明，符合制礼的原则，因此履有践履礼之义。社会分层是很重要的，以礼别尊卑，辨上下，使人各居其位，各司其职，社会才能有序，在稳定中获得发展。

对于张烈的易学 四库馆臣称：“一以朱子《本义》为宗 谓《易》者象也。言有尽象无穷，伏羲画为奇偶、再倍而三，因重而六，文周逐卦系彖，逐画系爻，全是假物取象，不言理，不指事，而万事万理毕具。大指在因象设事，就事陈理，犹说易家之不支蔓者。”^②可以说道出他治易的特色，尤其他“因象设事，就事陈理”的思想，使理学趋于务实。

第二节 陈梦雷的易学

陈梦雷顺治七年生（1650）乾隆六年卒（1741）字则震 号省斋，晚号松鹤老人。福建侯官人。少有文名，康熙九年（1670），21岁中进士，选庶吉士，授编修。与福建安溪李光地同乡，同年进士，亦同授编修，不过李光地长陈梦雷八岁罢了。十三年（1674），耿精忠在福建反叛。陈、李同陷于家乡，据陈梦雷称，他与李光地曾在福州自己家中密谋，决意里应外合，自己出任伪职，“阴含死士以待

^①《读易日钞》卷二，《履》。

^②《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

不时之应”李光地则“遁迹深山 间道通信”以“稍慰至尊南顾之忧”^①。十四年(1675)五月,李光地遣人上《蜡丸疏》,向清廷献攻取福建策。乱平,李光地因此而擢升内阁学士,陈梦雷则因《蜡丸疏》中未曾具名,李光地又拒不澄清真相,反以从罪受审,于是陈梦雷作《告都城隍文》,以示诛李光地之心。陈梦雷获罪下狱论斩,幸得徐乾学开脱,方免一死,二十一年(1682)谪戍沈阳。后圣祖赦免回京,助皇三子胤祉编成《古今图书集成》。陈梦雷又因卷入胤禛与胤祉兄弟之争,世宗继位后又谪戍黑龙江船厂。主要著作有《閒止书堂集抄》二卷,《松鹤山房诗集》九卷,《文集》二十一卷。

从《西曹坐击书怀兼寄两弟诗》五首之一 以见其学《易》的背景 曰“生来傲骨太嶙峋 天遣鐏铛试此身。长叹《楚词》聊当哭 静探《周易》已忘辛。清凉入梦呼明主,潇洒题诗慰老亲。吾弟幼期文信国,勤思忠孝莫伤神”。梦雷谪戍时 33 岁,光地且赠以资斧,壁之而作《绝交书》。康熙甲戌(1694)始成《周易浅述》八卷。其凡例说:“是书虽参《注》、《疏》、《大全》及苏氏来氏之解 而要以《本义》为主 亦有《本义》所云,《大全》中朱子又存疑者 则《本义》尚有朱子未定之解 自宜参之他家 以求其归也。间有《注》、《疏》、《大全》所无 妄附臆见者 必明言与《本义》异同之故 非敢立异 正以心有未安,又不敢以己见托之先儒。”“来氏独于取象最详,然一卦之中,内卦外卦、二互卦、六爻变卦、变卦中互卦取象已博,若再以错综卦取象,亦太泛矣。愚谓互变犹未(本)卦也,错综则已属意求之。”^②表明其书虽参以王弼《周易注》、孔颖达《周易正义》以及苏

《松鹤山房文集》卷五,《与李厚庵绝交书》 康熙五十一年刻本。

② 《周易浅述》卷首,《凡例》,《四库全书》本。

轼《东坡易传》、来知德《周易集注》但仍以朱熹《周易本义》为主。

四库馆臣称其书“大旨以朱子《本义》为主而参以王弼《注》，孔颖达《疏》苏轼《传》胡广《大全》来知德《注》。诸家未及及所见与《本义》互异者，则别抒己意以明之。盖行篋乏书，故所据止此。其凡例称解易数千家，未能广览，道其实也。然其说谓易之义蕴不出理数象占，顾数不可显，理不可穷，故但寄之于象，知象则理数在其中，而占亦可即象而玩。故所解以明象为主，持论多切于人事，无一切言心，言天支离幻冥之习。其说理虽多尊朱子，而不取其卦变之说，取象虽兼采来氏，而不取其错综之论，亦颇能扫除轲轲。惟卷末所附三十图，乃其友杨道声所作，穿凿琐碎，实与梦雷书不相比附。以原本所载，且说易原有此一家，姑仍其旧存之，置诸不论不义可矣。”^①可谓定评。

一、天地者未画之易，易者已画之天地

陈梦雷治易重视《易》与天地的关系，提出“在天地者，未画之易，在易者，已画之天地”的命题，并以此深入探讨了易与天的交互关系。

他认为，易非仅指人为之书，而天地自然本然就是易，在说明《系辞》“天尊地卑”一段时写道：

此节即造化之所有，以明易之原。然非因有天地而始定乾坤，非因卑高始定爻之贵贱。盖卦爻未起之先，观天尊地卑而易之乾坤已定，观卑高之陈而易中卦爻之贵贱已位。余皆仿此，所谓画前之易也。……大抵易之未画，卦爻之变化在天

^①《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

地中，易之既画，天地万物之变化又在卦爻中。在天地者，未画之易 在易者 已画之天地。^①

严格意义上说，与其说易因天而有，不若说天地自然本身就是易。因为因有因循之义，似乎易与天地是两个东西，前者是摹本，后者是原本，其实不然，易与天地是同一个东西的不同表述。进一步说，易与天地是“已画之天地”与“未画之易”的关系，相互联系在一起。他注《系辞》“广大配天地 变通配四时 阴阳之义配日月”指出：“配 相似之意。广大配天地 承上文言之 非配合也 易之广大得于乾坤，则其广大亦如天地矣。变通者，阳变而通乎阴，阴变而通乎阳，老阳老阴变化往来，配四时之流行不息也。义者，名义也。卦爻中刚者称阳 柔者称阴 故曰义 阴阳对峙 配乎日月也。”^②此“配”字非配合而是相似，如果说配合就有蓝本与摹本的关系，易便是自然的产物。根据他对易起源的主张，反对把易当成自然界的产物，而认为易本身就是天地自然，易的广大与变化等皆天地自然本身的特点，易齐天地自然，与其一致不二。

自然有易即自然之理，本此他论及易理：“见上古未有易之书而先有易之理，人见圣人备物致用，立成器以利天下，以为此出圣人之心思，不知皆因乎理所固有也。”^③此“理”应指一种客观必然性，易理存在于先，即自然界本身就有易之必然性，易书是人根据易理而作的。此易理是抽象与具体的统一：“卦爻阴阳皆形而下者，其理则道也。道超乎形而非离乎形，故不曰有形无形，而曰形

① 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第一章。

② 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第六章。

③ 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第二章。

上形下也。’^①形而上与形而下相互关联，认为道虽超于形，但并非无形，不过是形而上罢了，反对离形而言道。易理又是可知的。他注《系辞》“易简而天下之理得矣”说：“天地与易不外乎自然之理，理至易至简，人能易简，则人心有易，人心有天地矣。”^②人以简易方式体认天地之理。

就易书而言 乾坤二卦占有主导地位。他解《系辞》“乾坤 其《易》之缊邪”一段说明这一点：“缊 即包蓄也。易之所有 不外阴阳 凡阳奇皆乾 阴偶皆坤 画卦定位 则二者成列 而易之体立矣。成列举乾坤，而诸卦皆在其中，乾坤毁无以见易，谓卦爻不列则易道无由而著也。易不可见，则乾坤息，谓易道不显则卦画之变化不能自行也。易未尝无乾坤，亦未尝息，特以画卦不立，无以见其变易之理，而乾坤之功用，并不可得而见也。”^③强调乾坤两卦在易诸卦中的地位，易讲阴阳，其卦皆由阴阳组成，乾坤为纯阳纯阴之卦，其他皆为阴阳杂成之卦，亦即皆由乾坤演化而来，因此说乾坤与易共存亡，乾坤是其他易卦的核心，与王夫之“乾坤并建”说有相似之处，但不逮其深邃。

自然有易，其易有交易与变易的特点，陈梦雷从字义和内涵上加以说明：“易之为字，从日从月，阴阳具矣。易之为义有二：曰交易，阴阳寒暑上下四方之对待是也；曰变易，春夏秋冬循环往来是也。”^④由日月阴阳引出易的两个特点：交易与变易。交易为对待，即事物及其内部皆为两两而存在。变易为循环往来，即“阴生阳，

^① 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第十二章。

^② 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第一章。

^③ 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第十二章。

^④ 《周易浅述》卷一，《乾》。

阳生阴，其变化无穷，易之理如是”。^①

交易即对待 说明凡物必有两 他解《系辞》“《易》之为书也 广大悉备”一段指出天地人皆兼两而存在：“才者 能也 天能覆 地能载，人能参天地，故曰才。三画已具，三才重之，以上二爻为天，中二爻为人，下二爻为地，盖一而不两，则专而无对。天独阳无阴，地独阴无阳，人之阴阳，亦孤而无偶，不生不成，必皆兼而两之。天地人各有阴阳，然后其道全而不偏，若各以所近而析其名，则在天为阴阳，五阳而上阴，在地为刚柔，初刚而二柔，在人为仁义，三仁而四义，皆两之。道本如是，非圣人强安排之也，易之为书，所以广大悉备也。”^② 易之为书包罗万象，不外天地人，而且天地人这三才都两两存在，皆为阴阳的结合，而非孤立的单质。具体表现为天为阴阳合，地为刚柔合，人为仁义合，也就是说天地包括人在内的万物之间，以及其内部都由两个相互依存的方面组成，相互联系，构成了一个统一体。

变易则与变化相关。何为变化？他写道：“变者化之渐，化者变之成 万物由变而化也。”^③ 变为正在进行时，化则为完成时。变又与常相联系 他注《系辞》“不可为典要，唯变所适，其出入以度，外内使知惧”说：“典 常也 要 约也。‘不可为典要 唯变所适 所贵变易以从时而已。易虽不可为典要，然或出或入，在内在外，皆有一定之法度，无非使人知戒惧而已。”^④ 不要默守常规，要灵活变通 变非盲目变 而是从时 与时偕行：“立本者 天地之常经 趣时

① 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第五章。

② 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第十章。

③ 《周易浅述》卷一，《乾》。

④ 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第八章。

者 古今之通义。’^①典要为常，虽讲变，但也要有一定的法规，其目的使行为所顾忌，依法行事。

他释《系辞》“原始要终以为质。六爻相杂 唯其时物也”时主张常变统一：“质谓卦体，时谓六位之时，物谓阴阳二物。凡八卦及六十四卦，所取龙马豕鸡之类，皆物也。卦有定体，故曰质，爻无定用，故曰时。言圣人画卦，必原其事之始，要其事之终，以为一卦之体质，六爻则刚柔错杂，随其时而辨其物，占者吉凶吝，因其所值，无一定也。’^②以卦与爻关系来论常与变 在这里 卦是体 爻是用，卦体有常，因此有定，爻用有位而无常，因此占无定、趋时。卦与爻的关系，是常与变的统一。常变还涉及因反：“天地间不出相因相反二者 始则相因 极必反也”。^③

陈梦雷接着讨论了作为“已故画之天地”的易 即易书 他论易书尤其强调象的作用，提出“知象则理数在其中”的命题。他说：

《易》之为书 义蕴虽多 大抵理数象占四者尽之。有是理乃有是数，有是数即有是理。六经皆言理，独易兼言数，顾数不可显，理不可穷，故但寄之于象。夫子谓立象以尽意，而全象六爻之传皆称象曰，则理数之备于象可知。故今所注释多即其取象之由释之，盖知象则理数在其中，且可随类旁通，不拘于一隅之见。……有象即有占，……然占即在象中，……然必平日审于象，既筮乃明于占。盖观象贵能变通。^④

易虽然是理数象占的统一，但象占主导地位，因为理数都寄于象，

《周易浅述》卷七，《系辞下传》第一章。

② 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第九章。

③ 《周易浅述》卷八，《序卦传》。

《周易浅述》卷首，《凡例》。

理数意皆由象而明。在象占关系中，占也寓于象之中，而观象贵在变通。总之，象统览易，象反映《周易》的特色，是与其他经书的根本区别所在。

他具体分析了象辞变占的关系及其特点 解《系辞》“设卦观象系辞焉而明吉凶”说：“圣人既作，观卦爻之象而系之以辞，非得已也，恐后人知不足以及此，而明示以吉凶也。”^①设卦观象系辞这三者皆在为人指明吉凶，使人趋利避害。又注《系辞》“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天祐之，吉无不利”说：“言君子平居学易既观象矣，又玩辞以考其所处之当否。动而诹筮既观变矣，又玩占以考其所值之吉凶。吉则行，凶则止，动静之间无非易，即无非天。静与天俱，动与天游，冥冥之中若或助之，故自天祐之 吉无不利也。”^②居住则学易观象玩辞，是审察所处是否得当，行动则卜筮观变玩占，是考量进退是有吉凶，出处进退离不开易，学易与卜筮相互统一，易与天地一致，通晓易理亦即知天，才能得天助，易是为人服务的。

他注《系辞》“《易》有圣人之道四焉”一段说：“以，用之也，尚，取也。指其所之者，易之辞也，以言者尚之，则言无不当矣。化而裁之者，易之变也，以动者尚之，则动无不时矣。象其物直者，易之象也，制器者尚之，则可以尽创物之智矣。极数知来者，易之占也，卜筮者尚之，则可以穷先知之神矣。辞与占为类，观其辞乃可知其占”^③；“变与象为类 变者事之方始 象者事之已成。”^④用“取”，皆指运用易 系辞、观变、制象、占筮 是圣人认知世界的四大功能，

^①《周易浅述》卷七，《系辞上传》第二章。

^② 同上。

^③《周易浅述》卷七，《系辞上传》第十章。

其中变与象属一类，变动表明事之始，制象表明事之成，穷尽物之用。辞与占属另类，“观辞乃可知其占”，“圣人假易书以明道，假卜筮以显其神，使人体易，即法乎天地”。^① 占卜是形式，义理是内容，皆为指导言行，趋利避害。

他对《系辞》“立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”进行分析：“立象尽意指伏羲所画之卦爻，包含变化无有穷尽，虽无言而吉凶同患之意悉具于中，所谓尽意也。设卦谓文王所设六十四卦之名义也，本乎性而善者为情，拂乎性而不善者为伪，六十四卦之中善恶真妄无所不具，所谓以尽情伪也。系辞则文王周公象爻之辞，吉凶悔吝之言尽矣。”^② “立象尽意”是穷尽吉凶同患之意，“设卦”是指明善恶之情伪，“系辞”在于说明吉凶悔吝。伏羲、文王、周公诸圣作《易》，是使人明是非、善恶、吉凶之故。

陈梦雷对辞象变占的分析涉及《周易》的功能，赋予易理以实用的特征。

第一 认知与改造。他注《系辞》“唯深也，故能通天下之志”一段说：“唯易之能极深也，故以辞为占，则可以前知，而开通天下人之心志。唯易之能研几也，故以变得象，则可以制作，而完成天下人之事务。然辞占变象所以能如此者，皆妙不可测之神为之，唯其妙不可测，故不待疾之而自速，不待行之而自至，谓自然而然，非人所能为也。天下之理，唯疾故速，唯行故至，未有不疾而速，不行而至者。”^③ 自然界的事物变幻莫测，不好把握，易因于自然，其功能亦变幻深不可测，人们运用易之辞、占、变、象，既可以预知未来，开

① 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第五章。

② 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第十二章。

③ 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第十章。

通人们的心志，亦可以制作，成就天下人的事务，在认知与实践上为人提供服务。他评论《系辞》“圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患 神以知来 知以藏往”及“夫《易》开物成务 时 进一步阐述了易理，以及其改造事物的价值：

圣人以下就画前之易，易理在圣人之心者言之。洗心者，心纯乎理，别无所累，非有私而洗之也。退藏于密者，寂然未动，人莫能窥，非有意藏之也。吉凶与民同患者，既得吉矣又患其凶，凶固民之所患，吉亦民之所患，圣人之心与民同之也。神以知来 承上圆而神 知以藏往，承上方以知，蓍未有定数，故曰知来，卦已有定体，故能藏往，圣心之神知亦然也。言圣人之心体具三者之德，故当无事之时，心之体虚灵寂静，人莫能窥，所谓洗心退藏于密也。及其有事之时，心之用随感辄应，终始毕照，所谓吉凶同患知来藏往也。

开物谓人所未知者开发之，成务谓人所欲为者成全之，冒天下之道谓卦爻既设而天下之道皆包括于其中也。易之道本如此，而圣人以之教人卜筮，以知吉凶。易能开物则于人所未知者开发之，而通天下之志矣；能成务则于人所欲为者成全之 而定天下之业矣 能冒天下之道 则于万事万物之得失 莫不遁其情，有以断天下之疑矣。^①

易讲“开物成务”，即事功，事功离不开人的行为，行为则由心之所发，因此必须完善其心，它是发挥事功的前提。在这里，“洗心退藏于密”就是修心，即指无私意私利，心纯而符合理，而且深藏于中不为所动，有此心才能与民众同忧患难。“神以知来”“知以藏往”，

可以借助占卜预知未来，亦可以依据已有之卦辞总结保存过去的经验，打通过去与未来，为现在服务。“洗心”偏重在心之体，而“知来”与“藏往”侧重在心之用，有事之时。易囊括天下之道。“开物”指人运用易可以创造出自然界没有的东西，“成务”指人所想要做的必定能做到。“开物”便能沟通天下之心志，“成务”则可确定天下之大事。

第二 改过自新。他认为《易》在于劝诫，说：“易之为书，虽理数象占，所包者广，大旨无非扶阳而抑阴，随时而守正，教人迁善改过，忧勤惕励以终其身。学易者苟不悟此，则论理虽精，探数虽仿，观象虽审，决占虽神，总于身心无当。”^①理象数占只是易的形式，而不是其本质，教人改过迁善，完善人的道德修养才是其目的。又说：“卦象彖爻之设，无非明得失以示人。使观象玩辞、观变玩占者，知有悔心而不吝于改过，庶几有吉而无凶耳。”^②易之卦象彖爻之设置，是使人知悔吝改过，趋吉避凶，即为人服务的。

改过迁善要从防微杜渐做起，其目的在于自新，他注《系辞》“忧悔吝者存乎介”及“善补过也”一段说：“介谓辨别之端，善恶已动而未形之时也。悔吝未至于吉凶，乃初萌动，可以向吉凶之微处，介又悔吝之微处，于此忧之，不至于悔吝矣。动也，不曰动而曰震，有所震动以求其无咎者，在乎深有所愧悔，以坚其补过之心，则不至于有咎矣。”尽善为得，不尽善为失，小不善为疵，不明于善而误为不善为过，觉其不善而欲改为悔，觉其不善而未能改或不肯改为吝。悔未吉而犹有小疵，吝未凶而已有小疵，善补过，嘉其能改

《周易浅述》卷首，《凡例》。

② 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第三章。

也。有过当有咎，能补则无，圣人不贵无过，而贵改过，望人自新之意切矣。^①“介”为分辨之端倪，此时善恶虽动而未分，只有悔吝而未达至吉凶，人要知介，在此时提早加以关注，防止事情向不好的方向发展，注重细微的变化，防微杜渐，及时补过，如此不至于有所咎害。卦爻辞、卦爻象中有许多吉凶、得失、悔、吝、小疵等劝诫之词，他以善为尺度加以评论，说明人孰能无过，关键是要善于改过，改过自新，则无所悔吝，无所咎害。

二、万物唯人最灵

陈梦雷对人的研究，提出“万物唯人最灵”的思想，突出人的主体性。

陈梦雷首先肯定天地的客观性，把自然理解为一气化的过程：“盖万物不外于八卦，八卦不外乎阴阳，阴阳虽二，而实一气之消息也。”^②万物皆由阴阳二气构成。其解《系辞》“原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”又说：

原者推之于前，反者要之于后，天地之化，虽生生不穷，然有聚必有散，有生必有死，以易中阴阳二气之聚，推其所以始，则可以知生之说，以易中阴阳二气之散，推其所以终，则可以知死之说。谓言其理也，耳目之聪明为精，口鼻之嘘吸为气，人之生也，精与气合而有物，故为神。精灭则魄堕于地气，绝则魂游于天，人之死也，魂与魄离而为变，故为鬼。盖在生谓之精气，在死谓之魂魄，离合聚散，屈伸往来，于天地之间，谓

《周易浅述》卷七，《系辞上传》第三章。

② 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第二章。

之鬼神，然要不出于易之阴阳可知也。^①

以阴阳二气聚散来说明天地变化，以及生死之说，自然界变化生生不息，一个事物的生死，亦即气的聚散有相对性，但整个自然界变化则无始无终，无穷无尽，把生死当成二气聚散的过程，亦即视生死为自然而然的过程。是继承了宋明以来的气化论生死鬼神的观点。

天道自然无为，人源于天，适应自然是其应有之义，但人又有自身的特点，基于此，他进一步探讨了人与自然的关系。其解无妄卦《彖》及《大象》“物与无妄。先王以茂对时育万物”说：“无所期望而得，亦即自然之意。盖有所期望皆妄也。天之化育万物，生生不穷，各正性命，本无妄也。……万物各正其性命，物物与之以无妄也。先王法此，对其所育之时，养育人民，使昆虫草木无不得宜，亦物物与之以无妄也。对时，如孟春牺牲毋用牝，斧斤以时入山林之类。茂者，盛大之意，无时不对，无时不育也。即尽人性，尽物性，赞化育之谓也。天下雷行，物物与以无妄，物物各其一性，物物一自然之天也。圣人因物之性以育万物，使物物各得其天，圣人一自然之天也。”^②无妄卦义无所欺，强调自然的真实性，自然界无人主观参与，自然而然的特征，如天地化育生养万物，各有其性命并自然养长，并育不相害，皆其本性，而非主观所为，人对待自然亦应顺应其真实的本性，不要主观妄为。但可以在不违背其生存的法则条件下，开源节流，合理地利用自然。与自然建立一种和谐的关系，这既体现了对大自然的关爱，也使人类有可持续发展的可能。

《周易浅述》卷七，《系辞上传》第四章。

《周易浅述》卷三，《无妄》。

他说明《系辞》“显诸仁 藏诸用 鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德”时，表达了相同的观点：“显自内而外也 运行之迹 生育之功 显诸仁也 德之发也。藏自外而内也，神妙无方，变化无迹，藏诸用也，业之本也。圣人之与天地可同者，显仁藏用之德业也。不可同者，天地无心，圣人有心也，圣人仁万物而独任其忧，天地鼓万物而不与圣人同其忧，盖天地无心而成化，圣人有心而无为也。富有者，大而无外，天高地下，万物散殊是也。日新者，久而无穷，阴阳升降，变化不穷是也。此虽言天地，然圣人亦然。生物无穷，天地之大业，功及万世，圣人之大业也 运行不息 天地之盛德 终始日新 圣人之盛德也。’^①天与人既有相同的一面，又有不同的另一面，相同的方面是由内而外彰显其生育之功，由外而内储存其用。不同的方面是天无心而自然地化育万物，人的行为活动有意识，有目的，但并非妄为，而是依自然法则行事。天地德业富有广大，日新月异，人效法天地，其德业也功盖世，终始日新，在德业方面，人与天地同功齐美。

陈梦雷提出“万物以人为首”^②、“万物唯人最灵”^③诸命题，“为首”“最灵”体现了一种创造性。其解泰卦《大象》“后以财成天地之道 辅相天地之宜 以左右民”说：

天地之道，以形气全体言，财成以制其过也。如气化流行相续，圣人分之以春夏秋冬。地形广邈交错，圣人限之以东西南北之类是也。天地之宜以时势所适言，辅相以补其不及也。如春生秋杀，圣人使春耕秋敛。高燥下湿，圣人使高黍下稻之

① 《周易浅注》卷七，《系辞上传》第五章。

② 《周易浅述》卷一，《屯》。

③ 《周易浅述》卷二，《泰》。

类是也。裁成辅相皆所以左右辅助乎民。^①

“裁成”、“辅相”皆说明人的主观能动性，人非简单地适应自然，被动地接受自然赋予的一切，而是能动地利用自然为己服务。人依据气化流行而分四季，又依据地形而分方位，因地制宜，弥补天地之缺陷，以利于人们的日常生活与生产。他又注《系辞》“范围天地之化不过，曲成万物而不遗”说：“天地之化无穷，圣人范围之，不使过于中道。以天道言，如一岁分四时，生长收藏，以人身言，如欲动情胜，为之礼义检制，皆是也。曲成不遗，又随万物之分量形质，使大小方圆各有成就也。范围即大德之敦化，上文之所谓弥，曲成即小德之川流，上文之所谓纶也。”^②“范围”即“拟范周备”^③；“曲成”即“曲尽细密”，范围对天而言，此称为大德，曲成对万物而言，称小德，都指人的主观能动性。人并非消极地被动接受自然，而是积极进取，按着自己的需要，利用改造自然，为人类自身的生存与发展提供方便。

这种创造也表现在社会领域。他注乾《文言》“与天地合其德”一段说：“大人既与天地合德，故其明目达聪合乎日月之照临，刑赏惨舒合乎四时之代禅，遏扬彰瘠合乎鬼神之福善祸淫。先天弗违，如先王未有之礼可以义起，盖虽天之所未有，而吾意默然与道契，虽天不能违也。后天奉时，如天秩天序天理所有，吾奉而行之耳。盖人与天地鬼神本无二理，特蔽于有我之私而不能相通，大人与道为一，即与天为一。”^④人是否合于天地在于其去私，人若无私便能以天道为体，合于天地之德，合即符合。“先天弗违”创设自然未有

^① 《周易浅注》卷二，《泰》。

^② 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第四章。

^③ 《周易浅述》卷一，《乾》。

的社会礼法，“后天奉时”依据自然法则来规范社会。他所谓的“合”非机械地模拟，而是能动的改造，甚至创造出自然未曾有的东西。

陈梦雷对人的讨论还深入其内部，分析人性问题，他反对空谈人性。注《系辞》“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”说：“曰善，曰性，其于人身，浑然一理，不可名状。唯仁者发见于恻隐，则谓之仁，知者发于是非，则谓之知，而后所谓善与性方有名状。百姓同此善性，而气稟所拘，物欲所蔽，故知之者鲜。”^①性善作为人的内在本性不免有些抽象，总要通过一些具体道德表现出来，仁知便是彰显性善的道德。注意到性善与仁知的关系，实际上是把探讨内在的本性与建立外在的道德规范统一起来。他发挥乾卦《文言》“元者善之长也”一段说：

元者生物之始，天地之德，浑涵于此。于时为春，于人为仁，四时之运，皆此元气周流，义礼智之善，皆从此生生。惻怛之心发端，故曰善之长也。亨者生物之通，物至于此莫不嘉美。于时为夏，于人为礼，万物至夏发生畅茂，一物如此，万物无不如此，众美之物无不会聚，故曰嘉之会也。利者生之遂，物各得宜，不相妨害。于时为秋，于人为义，秋气严肃，义也，然无此气，不能各遂其生，人人亲其亲，长其长，义也。即此便和，所以为利。若不亲其亲而亲他人之亲，至于不和，又安有利，不于利上求利，义之和处便是利。盖处置得宜，不逆于物，利莫大焉也。贞者生物之成，实理具备，随在各足。于时为冬，于人为智，万物至冬收敛完固，实理充足。……体仁以身

① 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第五章。

法天地生物之心，所存所发无不在是，全体皆仁，无一物不在所爱，有君长之道，故足以长人。嘉会，《本义》曰：嘉其所会，谓众美毕集，动容周旋，无不尽善，不失之过，不失之不及，故曰合礼义。体严而用和，君子使天下君君、臣臣、父父、子子，各得所利，情既相安，分乃不渎，故义无不和。贞固者真知理之正而固守之，凡事从此立矣，故曰足以干事。^①

性善及诸德皆由天道引出，如注《系辞》“易简之善配至德”说：“易简即顺健，至德即仁义礼智，天所赋于人之理，而人得之者也。仁礼属健，义智属顺，是易所言，易简之善，与圣人之至德相似也。”^②从天地引出道德范畴，以便人们遵从。在这里，天地成了人伦道德的根据，把伦理道德神化了，赋予它们合法性与不可侵犯性。具体而言，元亨利贞配以仁礼义智，元有始之义，与此相应的仁也为道德之始，礼义智等道德都由仁来引出。做到了仁礼义智，便能达到“善长”、“嘉会”、“义之和”、“事之干”。人类道德伦理建立是法天的结果，但完善道德要靠人的主观努力，如“体仁”、“嘉会”、“利物”、“贞固”均是强调了践履，反对空谈心性，要靠实功，才能“长人”、“合礼”、“和义”、“干事”。

天本身至善无恶，人善为天所赋，但人受后天习染有不善，这就需要改过。他注大有卦《大象》“君子以遏恶扬善，顺天休命”说：“天命有善而无恶，君子于恶之未著者遏绝之，使不复作，善之隐者显扬之，使乐于为，去恶归善，所以顺天休美之命也。谓之顺者，天讨有罪，吾遏之以天，天命有德，吾扬之以天，于我无与也。君子在

《周易浅述》卷一，《乾》。

② 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第六章。

上则以此治世，在下则以此治身。‘①改过就是要遏制，对其善端加以揄扬，这些都体现了天的意志。因为天至善无恶，在这里“天”有人格化之义，援天是强调遏恶扬善的神圣性。还要及时发现速加改之，他论复卦说：“在人则所动之念有善有恶，必其善端之动，乃可谓见天地之心也。”“在人心则善端之萌甚微，亦必庄敬以养之，不然复亡之矣。”修身之道无他，知不善而速改而已。’②心动始有善恶，但天地之心有善无恶，因此必须复归于天善需要修养，若有不善，则速改过迁善。又解益卦《大象》“君子以见善则迁，有过则改”说：“迁善当如风之速，改过当如雷之猛，又雷与风有交相助益之势。速于迁善则过当益寡，决于改过则善当益纯，学问之益莫大乎此。’③此卦下震上巽，震雷与巽风结合表示迅猛，改过迁善也应如此，不要拖拉，要当机立断。

改过是以出现不善为前提的，亦即有不善才有改过一说，如何避免不善，或者说保持善性，关键要“继”。由此，他发挥继善成性的思想，注《系辞》“继之者善也，成之者性也”说：

继善就斯道之发育赋予者言之，以其天命之本体，不杂于形气之私，所谓元者善之长，故曰善也。成性就人物所禀受而言之，气以成形而理亦赋物，物各得一太极，无妄之理不相假借，故曰性也。继善阳之事，成性阴之事也，盖道即所谓太极，继善则动而生阳，成性则静而生阴也。此节就天人赋受之界言之也，孟子之言性善，盖出于此。夫子之言性相近也，盖自成性之后兼于气质者言之，孟子之言性善，则自成性之先，纯

① 《周易浅述》卷二，《大有》。

② 《周易浅述》卷三，《复》。

③ 《周易浅述》卷五，《益》。

乎继善者而言之也。^①

继善与成性有所不同，善为天之本有，天所赋予，不杂有任何私念，本身是完美无缺的，因此不需要外铄，自身承继罢了，此为孟子性善之义。性则是人所禀受，与形气相联，会受到后天习杂的影响，因此要始其成，此为孔子性善之义，两者各有侧重。继善与成性，指继承人本有即天赋予的善，来成就自己的性，这一过程沟通天人、阴阳。继善在先，成性在后，二者统一，如此才能永保性善。

与继相关，他提出“穷”、“尽”解《说卦》“穷理尽性以至于命”，说：“穷理以知言，尽性以行言。易书于天下之理，无所不讲，而能尽人物之性而自合于天道也。理必穷之，性必尽之，天命但可言至，则自然之谓也。易之妙皆因天地之自然如此。”^②穷理即穷究天下之理，属认知；尽性即尽人物之善性，属实行。穷理与尽性，既是天人合一，亦是知行合一，此合一达到自然之命，把自然赋予人的优良品性完全彰显出来，更好地适应自然。又注《说卦》“将以顺性命之理”，说：“理在人为性，在天地为命。天无阴阳则气机息，地无刚柔则地维坠，人无仁义则人道灭而禽兽矣，故曰立天立地立人。阴阳以气言，刚柔以质言，仁义以理言。”^③从天地人视角谈性命仁义，天地人合一也表现为性命仁义合一。命为天地属自然，仁义为人所固有属人文，性为天赋予人，亦即沟通天人，其落脚点是人，立人极，建立人道。

三、进德存诸心，修业见诸事

陈梦雷治《易》倡导心身兼顾，内外兼修，同时把修养与德业结

① 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第五章。

② 《周易浅述》卷八，《说卦》第一章。

③ 《周易浅述》卷八，《说卦》第二章。

合起来。

对于人的修养 陈梦雷主张自我修养 注晋卦《大象》“君子自昭明德”说：“人之德性本明也，物欲蔽之则昏，自强不息则昭矣。至健莫如天，君子以之自强，至明莫如日，君子以之自昭。”^①人的德性非外铄，而本自有且明，只是由于物欲所遮蔽才昏暗，因此要自我努力 自我昭其明：“不为利欲所昏 而心迹自光明也。”^②他释坤卦《文言》“直其正也 方其义也”一节说：“何以谓直 言其心之本体无邪，正也。何以谓方，言其心之妙用合宜，义也。”“君子惟主敬，则其内自直，兢兢业业，主一无适，一私不扰，直矣。惟守义则其外自方，凡所施行，因时制宜，一定不易，方矣。敬义既立，事君则忠 事亲则悦 交友则顺 所谓不孤。”^③直即心体无邪，方心妙合符适宜，内无私外适宜。主敬内心慎独，纯正无私，守义行为适宜，即内正直外端方。他提出了一些具体的措施。

性与情关系中 他强调：“性情者其真也 性者其本体 情者其作用也。”^④性为体，情为用，性起主导作用。因此，他主张，制止人欲 其解损卦《大象》“君子以惩忿窒欲”说：“君子观山之象以惩忿，盖忿之来气涌如山，况多忿如少男乎？故惩忿当如摧山。观泽之象以窒欲，盖欲之溺浸如泽，况多欲如少女乎？故窒欲当如防泽。忿之不惩，必至于迁怒，欲之不窒，必至于贰过，君子修身所当损者 莫切于此。”^⑤此卦下兑上艮 从卦象看 兑为泽少女 艮为山少男，从卦义看，兑为窒欲，艮为惩忿，欲与忿都会使人犯错误，对于

《周易浅述》卷四，《晋》。

《周易浅述》卷二，《随》。

《周易浅述》卷一，《坤》。

《周易浅述》卷八，《说卦传》第七章。

《周易浅述》卷四，《损》。

修养来说，应惩忿、窒欲，只有这样才能保持良好的心态，没有私欲。他注艮卦辞“艮其背 不获其身 行其庭 不见其人 无咎”展开论道：

盖天下之理，止于其所当止也。然理有所当止而多所扰者，起于有我之私，唯艮其背则无我之见，是以有不获其身之象。理有所当止而多所歧者，又起于有人之见，唯艮其背，虽应事接物，各因其宜，无人之见，是以有行其庭不见其人之象。内外两忘，动静皆定，所以无咎。^①

此卦上下皆艮意为抑止。以理止其私欲。“艮其背，不获其身”，“行其庭 不见其人”均指忘我而无私 不受任何主观意念的干扰，理所当止则止 才能修身养心 无所咎害。他释渐卦《彖》“止而巽，动不穷也”说：“止 不轻动 巽 不躁动 然如是而动必有功 不至于困穷矣。凡进之心愈急，则进之机愈沮。今内止则未进之先廉静无求，外顺则方进之时相对而动，所以进不穷也。”^②此卦下艮上巽，艮为止不轻动，巽为不躁动，急功近利，必受穷困。即使是动，也应不急不躁，依时而动。制止人欲在于存天理，其解乾卦《大象》“天行健 君子以自强不息”说：“天则一而已 但言天之行 则今日一周，明日又一周，至健之象也。以，用也。君子体易而用之，常存天理，不以人欲害其天德之刚，则自强不息，若问以一念之私利则息矣。”^③自强不息是循天理，止人欲，若息了便是人欲，这是从自我修养角度理解乾卦《大象》文。与止相关，他又主节，论节卦说：“节有限而止也。凡事有节，自有亨道。然至于太甚则苦，不可守

《周易浅述》卷五，《艮》。

《周易浅述》卷六，《渐》。

《周易浅述》卷一，《乾》。

以为贞也。卦中阴阳各半而二五皆阳，节贵于得中也。”“极言节道，天地四时，自然之节，圣人则因其自然者，立制度以节之。如九赋、九式之类，财不至于匮乏，民不苦于诛求。”制数度所以为节，议德行商度以求其中节也，制数度，节民于中，议德行，节身于中也。^①自然界有节，节即节制、适度，过犹不及，此卦九二、九五皆阳得中，节应适当。节有余而养不足，制定具体的度数，不至于匮乏，保证民用。节不仅在制度上节，而且也要德行上节，节以德使其适中。

陈梦雷论修养也注重言行，他发挥乾卦《文言》“庸言之信，庸行之谨，闲邪存诚，善世而不伐，德博而化”写道：“圣人只修其庸言庸行而已，庸常之言亦信，庸常之行亦谨，则无不信与谨，盛德之至矣。”邪自外人，故言闲，诚本我有，故言存，邪闲则诚自存。”去其不谨信之邪，存其谨信之诚，由是上可格君，下可善俗，则善不徒在一身，而及于一世矣。不见为己之善，而见为世之善，何伐之有乎。善被于一世，德之博也。”^②“庸”指日常，人们修养应注意日常的言行，只有从平时入手，才能逐渐养成言而有信，行而谨慎的好习惯。邪非人身本有，而是后天习染所致，因此要防于外，诚为己所固有而非外铄，因此要保存于内，闲邪与存诚合一不二。又解家人《大象》“君子言有物而行有恒”说：“知凡事由家而出，而家之本又在乎身也。修身莫大于言行，言必有物，实而不虚，行必有恒，常而不变，则身修而家治矣。”^③修身治家要看言行是否一致，言要务实，行要恒常，才能真正达到修身的目的。

《周易浅述》卷六，《节》。

② 《周易浅述》卷一，《乾》。

③ 《周易浅述》卷四，《家人》。

言行与学问相统一。他注乾卦《文言》“君子学以聚之 问以辨之 宽以居之 仁以行之”说：“然所以成德者 亦由学问之功 之指正中之理，言理之得于天者，虽我所固有，然散见于事物，不学则闻见者寡，无以聚于吾心也。聚矣而不问，则不知所择，故问所以辨其是非同异也。聚矣辨矣，狭隘其心，则此非我有，故必有涵养宽裕之意，忧游厌饫，勿总勿助，而所聚所辨者，庶融会贯通，与心为一矣。至于仁者，吾心之全德，即天之元，吾之所学所问世者此也。既聚既辨之后，既居于心，即见之于行事。”^①道德修养虽为反身修己，但也离开学问，此处讲的学问非关于物，而是关于人生修养的，为学在于完善自己的德行。从完善人心出发，通过学习进一步培养诸种德行，然后见之于行动，表明古人为学问与做人是一致的。

他评论兑卦《大象》“君子以朋友讲习”写道：“两泽相丽 互相滋益，朋友讲习，其象如此。天下之说不可极，惟朋友讲习，过说无害。然天下之至可说者，亦莫如朋友讲习。讲者资友讲之，以究其理 习者我自习之 以践其事 习而不讲 则精义不出 昏而无得 讲而不习，则至理不入，殆而不安。朋友讲习之余，心与理洽，天下之说 莫过于此。”^②兑为悦。此卦上下皆兑，因此有“两泽相丽，互相滋益”之义。喻指朋友之间的学习，以学术互相砥砺，讲者指穷究其理，习者践履其事，两者相结合，以心印理，何乐而不为。又解益卦《彖》“益动而巽，日进无疆”说：“又以二卦之德 推之学问言之，则内卦震动 奋发有为 外卦巽顺 潜心逊志 其进也无疆矣。”^③此

《周易浅述》卷一，《乾》。

《周易浅述》卷六，《兑》。

《周易浅述》卷五，《益》。

卦下震上巽，震表示发奋努力，巽表示逊志，其学问与修为日新月异。

修养是培养道德，行是建功立业，陈梦雷由此论述德业问题。他评论《系辞》“是故履 德之基也”一段云：

九卦皆反身修德以处忧患之事也。基所以立，履礼也，上天下泽定分不易，必谨乎此，然后其德以有基而立也。柄所以持，谦者自卑以尊人，为礼者之所当执持而不可失者也。复为反善之义，人性本善，蔽于物欲则流于恶。能于念虑之萌人所不知己所独知之处，审其机而复于善，则火然泉达，万善从此推广，是德有其本也。守游移则德不固，恒则守不变而常且久矣。损者惩忿窒欲，所以修其身也。益者迁善改过，使善日长而充裕也，人处困穷，出处语默取予辞受，可以观德，明辨于此，以自验其学问之力。又困而能通则可辨其是，困而不通则可辨其非矣。井有本，故泽及于物，而井未尝动，如人之有德而所施及人，德性初未尝动，故曰德之地也。巽为资斧，有断制之象 盖巽不止于顺 以一阴入二阳之下 顺而能入 故曰德之制也。^①

此九卦为履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽，反映人们应遵守的九种道德规范，告诫人们在忧患之际，应反身修德，注重自我身心的修养。如要谦虚、制止私欲、改过迁善、注意言行举止、持之以恒、顺应等，人修此诸德，不仅限于空洞说教，而要见之于行动，去践履。又不仅修己，也要推及他人，反身修德立人极，即成为道德意义上的人，这样才能在忧患中，使其信念不渝。他尤其肯定谦德，如注

《系辞》“劳而不伐”一段说：“释谦九三爻义 德言盛 礼言恭 言德欲其盛，礼欲其恭也。人之谦与傲，视其德之厚与薄，德厚者无盈色，德薄者无卑词，如钟馨焉，愈厚者声愈缓，薄则反是。故有劳有功而不伐不德，唯至厚者能之。德盛礼恭，本君子修身之事，非有心以保禄位，然天下莫与争劳争功，自永保斯位矣。”^①此为《系辞》对谦卦九三爻辞“劳谦 君子有终 吉”解释 陈梦雷又进一步解《系辞》。谦为谦虚，德盛、礼恭而不自我夸耀，其修身只在自我完善人格而非他求，便不会有所满足，不知足就会不断进取，修美自己，这反而使自己德行愈厚，礼愈恭。

在他看来 立业应是道德的目的与归宿 其注乾卦《文言》“进德修业”一段说：“进德就存诸心言，修业就见诸事言。忠信存诸心者，无一念之不诚也，德欲进而不已，然使无真实之心，德安能进，故忠信所以进德也。修辞立其诚见于事者，无一言之不实也，人之不实多在于言，若口不择言，虽有忠信之心，不能立，立其诚即立此忠信。随事检点，不敢妄言，虽不言制行，而制行在其中矣。”^②进德属心，修业属事，忠信才能进德，修辞才能见诸事，关键在忠信与诚，忠信或诚便不欺，内心修养，以及言语行为莫不由此而出，也就是说忠信与诚是立身与干事业的基本心理素质。他解《系辞》“夫易，圣人所以崇德而广业也”发挥道：

圣人之德所以崇，业所以广者，易也。德由于知，知识贵其高明，圣人以易穷理，则知之崇如天而德崇矣，业由于礼。践履贵其着实，圣人以易践履，则礼之卑如地而业广矣。^③

① 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第八章。

② 《周易浅述》卷一，《乾》。

③ 《周易浅述》卷七，《系辞上传》第七章。

“崇德”即道德，“广业”为事功。崇德离不开知，以知穷理德可崇，广业离不开礼，礼重在践履，在道德实践中建功立业。他注《系辞》“精义入神以致用也，利用安身以崇德也”说：“精义者，精密其宜与不宜，皆得其分定而不可易。至于入神，则经权常变，惟我所为，以此致用，用无不利矣。致用由知而行，利用则专言行事矣。人身不安，德何由崇，故无论处常、处变、处顺、处逆，凡所施用，且自安其身，似未尝大有所作为。然此身既安，则一切事业皆由此起，是虽不过自安其身，实德所由崇也。”^①君子讲精密，更讲致用。致用是由知转变为行，而利用则专指行，即实践。首先要安身，即安于自己所处的地位，安身才能培养德行，由此才能开出事业，事功的建立离不开知，且是以道德修养为基础的。

四、措之天下而有功

陈梦雷批评“曲学异端返之身心而无益，措之天下而无功者也”^②，而强调事功，并提出自己的治国安邦构想。

陈梦雷身为臣子，历任康、雍、乾三朝，虽多次卷入政治斗争，屡遭贬谪，远戍北疆，险些丧命，但仍忠心不二。他对于君臣关系尤为重视，注泰卦《彖》“上下交而其志同也”说：

君臣上下之分不可交，而心可交，交则君臣同德。^③

心交才能志同。他释鼎卦《彖》“得中而应乎刚，是以元亨”也说：“以卦体言，则五有虚中之君，而二应以刚中之臣，有其辅矣。明良

^①《周易浅述》卷七，《系辞下传》第五章。

^②《周易浅述》卷四，《恒》。

^③《周易浅述》卷二，《泰》。

道合 治化大成 宜占为元亨也。’^①六五为君，柔中与九二刚中之臣有应 即臣辅助君 志同道合 共治国家 因此“元亨”。

君臣关系要中正。他注姤卦《彖》“刚遇中正 天下大行也”说：“《本义》专指九五 谓以刚明之君 遇建中表正之位 德因位显 治化大行于天下也。今宜兼二五言，九二之刚德遇九五中正之君，明良会合 道可行于天下也。”^②此卦刚中正指九五与九二两爻，九五为君，九二为臣，可谓明君贤臣会聚，携手共治天下。他解夬卦九五爻辞“苋陆夬夬，中行无咎”明确表述了这一主张：“盖马齿之为物，茎脱而根基固，一拔即折，似易除而根蔓延不已，非尽力决而又决不可，故以此取象。小人，人主昵于近习，忽为易制，不忍治之太过 而卒以败事多矣。”五居君位，“有可夬之权 特恐昵比之过 视为易制，不忍处之太甚，以过中为疑，故戒之曰：勿谓苋陆之易折也。小草根蔓难除，必夬之又夬之，非过于暴也。如是乃合乎中行 仅可以免咎耳”。^③夬为决之义，九五居君位刚中，可刚毅果断地决除小人的亲昵，君臣之交从公事出发，中道公允，反对过分比附。对大臣应一视同仁，如此才无所咎害。

在君臣交往中，作为国君，应勿信小人。他评论兑卦九五爻辞“孚于剥 有厉”说：“剥指上六 阴能剥阳者也。九五阳刚中正 以居尊位，而近于上六，上六为兑之主，虚说之极，他无系应，专附乎五，妄说以剥阳，九五信之，有孚于剥而致危厉之象。恃一己之刚明，值国家之宴安，以小人为不足畏而过信之，则蛊惑心志，紊乱是

《周易浅述》卷五，《鼎》。

《周易浅述》卷五，《姤》。

《周易浅述》卷五，《夬》。

非无所不至矣。’^①上六为献媚之臣，亦为消剥阳刚之阴柔小人。九五刚中居正为君，近于上六，易被其所取悦，因此告诫九五之君警惕小人作祟。尤其在国家承平之时，不要听信小人，否则将会出现惑乱：“盖小人功大开国，功小承家，使之享有爵土，不必任以政事”。^②此解师卦上六爻辞“开国承家 小人勿用”。

他身为大臣，懂得为臣之道，并加以阐发。为臣应相互包容，相互团结，共同辅助君主。注泰九二爻辞“包荒 用冯河 不遐遗 朋亡 得尚于中行”说：

泰欲得中，二大臣辅泰者，当使君子小人皆得其所，不能包荒，使小人无所容则非中。然能包荒而无果断亦非中也。二以中上应乎五，有包容之德，以刚应柔，又有冯河之勇，遗弃疏远，使小人不得效其力固非中。然能不遗远而君子在近自成朋党亦非中也。二远应乎五，远人在所怀，居中不倚，近者亦无可昵，刚柔相济，无偏无党，合四者言之，合中行之道也。^③

九二刚居柔为大臣，与六五有应；“合四者”指“包荒 用冯河 不遐遗，朋亡”，亦即大臣有包容大川之德，有涉江河险要之勇，能团结人而不结党营私，居中而行，刚柔兼顾，才是为臣之道。他评豫卦九四爻辞“由豫 大有得 勿疑 朋盍簪”说：“九四 卦所由以致豫者，众阴应之，有大有得之象。以阳居阴，不能无疑，故戒之。德阳而位阴，故五阴亦有朋象。盍，合也。簪以贯发者，一阳贯五阴之中，有以簪贯发之象。四，大臣以阳刚任上事，致君泽民，合天下以

《周易浅述》卷六，《兑》。

② 《周易浅述》卷一，《师》。

《周易浅述》卷二，《泰》。

为豫，大有得矣。又必开诚布公，使朋类之贤俱进，合志和衷，则可常保其豫也。’^①此卦下坤上震，九四一阳，其他五爻皆阴，因此从阴应之，九四阳居阴位，不能不疑，故戒不疑。九四为一阳贯穿众阴，如大臣上与六五君同心同德，中以结交诸贤，共同辅助君主，下体察百姓，使天下和睦相处。

为臣尤不应结党营私。在说明涣卦六三爻辞“涣其躬，无悔”、六四爻辞“涣其群”及《小象》“光大也”时，他写道：“阴柔而不中正，有私于己之象，然居阳位以应乎上，志在散其私以济时，人臣之致身事主者也。”居阴得正，上承九五，当济涣之任者，下无应与，有能散其朋党之象。”去朋党以事君，光明正大。^②六三、六四皆为大臣，六三阴居阳位，不中正有私念，但能与上九有应，志在散涣其私，且能济时，为辅弼之臣。六四上承九五之君，与君同德，能“涣其群”即不结党营私，共同奉君。人臣应“荐贤为国，非以植党，则诚意可以上达也”。^③

臣子还要辅助国君共赴艰险。他注蹇卦六二爻辞“王臣蹇蹇，匪躬之故”说：“六二与五为正应，辅五以济蹇者，有王臣之象。他爻外卦一坎而已，二互三四又得坎体，有蹇而又蹇之象。入难之深，致身王事，非为私也，故曰匪躬之故。”五乃济蹇之君，二之柔顺中正，济蹇之臣也。当蹇之任，鞠躬尽力而已，成败利钝，皆非所计，故不言吉凶矣。^④此卦上坎下艮，意为艰险。六二柔中居正与九五有应，为大臣辅助君共度艰险之象。六二大臣知十分艰险，不

《周易浅述》卷二，《豫》。

《周易浅述》卷六，《涣》。

《周易浅述》卷五，《萃》。

《周易浅述》卷四，《蹇》。

为个人着想，而关心社稷，无所畏惧，济君王之难，可谓鞠躬尽瘁。

陈梦雷对具体的治国理政也进行研究，注《系辞》“理财则正辞 禁民为非曰义”发挥孟子关于“不忍人之政”的思想：

天地以生物为心，德之大莫过于此。圣人有德无位，亦不能相天地而遂人物之生，故以位为大宝。非圣人自宝之，盖天下赖圣人之有位得蒙其泽，故天下以为宝也，曰仁之，仁仍作人。人君能得天下之心，位乃可守，财可养万人之生，故人可聚。理财使各得其分 养之也 正辞则分别是非 教之也 禁民为非 明宪敕法以齐其不率 刑之也 养之、教之 而后齐之以刑 圣人不忍人之政。

如何维护统治，不使社会出现混乱，贤明统治者治国应取信于天下百姓，重视理财，同时也要制定法律打击不法行为，在教养与用刑关系上，他主张先教化，不得已再施以刑，刑在于弼教，这体现了圣贤仁政。以下，他进一步讨论教养与礼法的关系。

关于养民与教民，他颐卦说：“言语饮食皆颐之动，慎之节之，法艮之止也。慎言语所以养德，节饮食所以养身。此则专就自养言之已 得其养 然后可以及人也。”又“自养得正 然后可以养人。君子必由慎言语，节饮食，以为自养之功极之至，如天地之养万物，圣人之养贤以及万民，以尽所养之道”。^② 告诫饮食、言语要谨慎节止；“慎言语”是养德，“节饮食”是养身，首先要自养 然后再养民。养德需要教化 他解观卦《彖》“圣人以神道设教”，《大象》“先王以省方观民设教”以及九五《小象》“观我生 观民也”时 论述教

《周易浅述》卷七，《系辞下传》第一章。

② 《周易浅述》卷三，《颐》。

化：

神者无形与声而妙不可测，天运自然，四时不忒，天之所以为观神道也。圣人亦不俟号令政教之烦，使天下自服。圣人之所以为观，以天之神道设教也。……先王体之，省方以观民风而施教，如国奢示俭，国俭示礼之类是也。坤为土，有土有民，省方观民乾坤之象，巽以申令，设教巽之象。……人君有临民之责而曰观我生，非置民而不问也。王者通天下为一身，观我所行之善否，即可以知民之善否矣。观我正所以观民也。^①

此卦下坤上巽，因此有“风行地上”遍触万物之象。统治者依据天的法则来制定维系社会的诸种法则，因其具有合法性与神圣不可侵犯性的特点，人民自然遵从。同时也要从民出发，君王要观民风来制定政策，体察民情，施以教化，依民而制定的号命易于实行。统治者还要自我反观，以身作则，上行下效。养民也在于不扰民，尤其在患难结束伊始，重在修养生息，即“圣人于患难方平之际，不欲人以多事自疲，亦不欲人以无事自怠，故得中则不养祸，亦不扰民矣。”^②

另外，他谈及物质或经济上的养民：“君子者以此制田里，教树畜，以厚下民，即以自安其居也。”^③他主张井田制，解比卦《大象》“先王以建万国，亲诸侯”说：“然封建以治天下，使天下亲于诸侯，即使诸侯亲于天子，亦人来比我之意也。井田、封建，先王治天下之大者也。于师得井田之法，使民自相合而无间；于比得封建之

《周易浅述》卷三，《观》。

② 《周易浅述》卷四，《解》。

《周易浅述》卷三，《剥》。

法使君与民相合而无间。’^①政治上采取分封制，经济上采纳井田制，使民互耕，有利于建立融洽的君民关系，这是推崇古制。同时要使民平均 他注谦卦《大象》“君子以裒多益寡 称物平施”表述此意：“物之多者裒取而使之寡，犹降山之高使之卑也。寡者增益而使之多，犹升地之卑而使之高也。一裒一益，而多寡适平矣。称物平施，谓称物之多寡而损益之，然后所施均平，而多者不偏多，寡者不偏寡也。”^②此卦下艮上坤，为地中有山之象。地卑下却能蕴含崇高，本意为谦逊。从经济上讲，应取多益寡，节有余而补不足，使民多寡适中，平均非平等，而是适度，不偏不倚。

养民教民才能与其建立良好的关系，增进君民的团结。他评论益说：“九五刚中与二相应，天下皆受其益者也。故言上苟有信，以实心惠于下，不问而元吉可知矣。盖我以实心惠下，则下亦实心感我之惠以为德也。自施者言心，惠出于心非口惠也，自受者言德 德实及民 民皆感德 非邀结也。”又“益卦朝廷富实之象 上实下虚，宜有所损以惠民”。“损上谓益者，盖民贫则上无所寄，民富则上无可忧。”^③九五居位刚中，且与六二子民有应，亦即君主真心实意地体察百姓，百姓也同样报以真心实意的拥护，互助互惠出于真心，君民关系才能融洽。

对民施以教化的同时，还必须要有礼法，陈梦雷进一步分析了礼法的作用及其关系。他认为，“惟礼可以免祸也”。^④礼有别尊卑的作用 他评《大象》“履 君子以辨上下 定民志”说：

《周易浅述》卷二，《比》。

① 《周易浅述》卷二，《谦》。

② 《周易浅述》卷五，《益》。

③ 《周易浅述》卷二，《履》。

立卦之义取乎践履，人之所履礼而已矣。礼者所以辨上下，定民志。古人位必称德，终身居之，得其分而志安焉。位或未称，则君进之，士修其学，学至而君求之，已无所慕也。农工商贾各勤其业，所享亦有定限，无所贪也。此上下之志定而天下之治定也。后世位不称德，则上下不辨，不辨则公卿妄意尊荣，士庶侥幸求利，分不明则志不定，治所以难也。此君子观履之象而分别上下，使各当其分，以定民志矣。^①

履，践履之义，指礼非空洞的说教，而是要付出实践，礼的本质是辨别上下尊卑，使德行与其地位相符合，如此才使士农工商各司其职，社会各阶层和谐有序，有条不紊，才能带来社会稳定。他注贲卦《彖》“天文”“人文”也说：“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间，灿然有礼以相接，文之明也。截然有分以相守，文之止也。”“观于君臣父子之间有礼有分，而导之以礼乐诗书，列之以采章服物，化旧为新而风俗成于天下。”^②统治者治国应以礼来分尊卑别上下，使之有秩，教以礼乐诗书，潜移默化，移风易俗。

礼又有凝聚人心的作用，他注观卦辞“盥而不荐，有孚颙若”说：“圣人洁清自治，恭己无为，不待政教号令之行而群下信而仰之，莫不整肃，犹祭者方盥乎于洗，诚意精专，不待牲牢酒食之陈而精诚，使人皆肃然生敬也。”^③盥指祭祀宗庙洒扫地，是一种礼仪。此礼不仅是形式，而表示一种内心的诚敬，内心诚敬必然取信于人，这是通过祭礼方式治国安民。又解涣卦辞“王假有庙”说：“人心涣散，圣人思所以聚之。假庙者，聚一己之精神，以聚祖考之精

① 《周易浅述》卷二，《履》。

② 《周易浅述》卷三，《贲》。

③ 《周易浅述》卷三，《观》。

神，使天下知报本返始，则涣者可聚矣。^①“假庙”借助祭祀祖先神灵，以此保佑统一人心，增加凝聚力。

他认为，刑法对于治国是必要的，用刑要严明结合，其注噬嗑卦辞“亨 利用狱”和丰卦《大象》“君子以折狱致刑”说：“圣人治天下，有为民之梗者，必用刑狱惩治之。上离电之明，所以察狱也。下震雷之威，所以决狱也。六五以柔居中，有威与明而得中者也，故有利用狱也。”^②“折狱象电之照，致刑象雷之威。噬嗑明罚敕法，详审立法，使人不敢犯也。折狱致刑，明察下情，使人有所惩也。”^③噬嗑卦上离下震，丰卦下离上震，皆有“雷电皆至”之象，喻指折狱。两卦皆为治狱要如离震之威明结合，即明察与严惩相结合。既要避免冤狱，“刑必当罪 顺乎民心 非一己喜怒之私 民所以服也”，^④同时也要维护刑法的威慑作用。所不同的是丰卦用威在先，明察在后，有示警作用，避免狱讼，而噬嗑卦明察在先，用威在后，侧重审狱。用刑要宽。他注解卦《大象》“君子以赦过宥罪”说：“刑狱之有赦宥也。有过者赦而不问可也，罪恶而赦之非义也。矜其无知，宥而从轻而已，此所以推广天地之仁也。”^⑤用刑狱总体上宽容，但也分不同情况，对待罪大恶极者，应绳之以法，对于有过错者，应从轻发落，以体现不忍人之政。

陈梦雷曾身处三藩之乱，又屡遭政治迫害，被贬戍边，对忧患治乱有深刻地体验，因此借治易发挥自己看法。对于忧患，他发挥《系辞》“又明于忧患与故 无有师保 如临父母”说：“所以然曰

《周易浅述》卷六，《涣》。

《周易浅述》卷三，《噬嗑》。

《周易浅述》卷六，《丰》。

《周易浅述》卷二，《豫》。

《周易浅述》卷四，《解》。

故，明于忧患，且知其所以然之故，忧患之来，苟不明其故，则人有苟免之心。易明忧患而明其所以致之之故，故人知自反也。盖易本圣人吉凶与民同患之书，虽无师保，而常若父母临之则不徙。教之诲之，且使人有所怙恃，有所瞻依。^①常存忧患心理是不够的，还要知晓忧患的缘由，便可以避免，否则心存侥幸，遭遇忧患，束手无策。他又解《系辞》“作易者其有忧患乎”说：“易指文王所系之辞，伏羲画卦，夏商虽以占卜，未有其辞，自文王拘于羑里，身经患难而系彖辞，教人以反身修德。”^②其忧患之意，因即此示人以处忧患之道也。^③《周易》的真正制作始于文王，其在困境中作易的初衷，在于一种忧患意识，告诫人们在忧患中应注重修养，以德收服人心。

关于治乱，他深知治乱互为转化之理：“盖天道否泰循环，因理势之自然，亦圣人治不忘乱，安不忘危之深心也”。^④知治乱转化之理，就应居安思危，“能常存危乱兴亡之意，则可以安其位，保其存，有其治也”。^⑤“凡事皆由积渐所致，宜辨之于微而加慎也。”^⑥防微杜渐，便可图存，达到大治。他发挥蛊卦说：

既蛊又言元亨，乱极复治之象也。曰往有事而不言有功者，当蛊之时，宜有事以济险，不可以无事视之。若巽懦而止，则终蛊而不能元亨矣。甲者十日之始，乱之终治之始，天运之行如是。治蛊者终前事始后事，一番更新，一番丁宁，亦如天之行也。……君之谗臣，父之谗子，不使君父陷于不义者

① 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第八章。

② 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第七章。

③ 《周易浅述》卷六，《既济》。

④ 《周易浅述》卷七，《系辞下传》第五章。

⑤ 《周易浅述》卷一，《坤》。

也。……以阴居阴，不能有为，有宽裕以治蛊之象。如是则蛊将日深，往则见吝矣。盖目前虽可苟安，如是以往，必致吝也。……五柔中居尊，九二承之以德，能用阳刚之臣以干父之蛊者，可以致闻誉矣。

蛊为乱，卦辞元亨说明“乱极复治”。当社会动乱之时应匡济，此卦下巽上艮，即“即懦而止”。若优柔寡断则不可治蛊。《彖》“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也”，是说甲为天干之首，有“终而复始”之义，治蛊必须抓住终始转化契机，来一番更新。臣子也要及时匡正君主的失误。如蛊卦九三“干父之蛊，小有悔”，九三阳刚，喻指诤臣、诤子，对君父错误直言不讳。六五爻辞“干父之蛊，用誉”，六五居尊但柔弱，与九二阳刚之臣有应，喻指用阳刚之臣，以此来匡正父辈的弊政。不应像六四爻辞“裕父之蛊，往见吝”，六四阴居阴位，象征宽裕，治蛊之道应从严，宽缓是纵容。

他由治蛊谈到革，对革有以下观点：“明则烛事理，能见于已革之先；说则顺人情，能孚已革之后。大亨者除弊兴利，一事之大亨，伐暴救民，举世之大亨。正者，顺天理合人心也，又亨又正，则革之当。革当而悔乃亡，见革之不可轻也。”六二柔顺中正，文明之主，有应于上，可以革矣。犹必已日乃革，则征吉而无咎。象言已日，已革之日也；爻言已日日已至，然后革也。盖德与位皆可革，犹俟其时也。”言变革之事，皆不得已而为之。”当革之时，必孚以信乎人心，当以合乎天理，乃可言。四之改命，为五之虎变也，革岂易言哉？”②革即变革，出于不得已而为之。变革非草率行事，要选择适

① 《周易浅述》卷二，《蛊》。

《周易浅述》卷五，《革》。

当的时机 应具备以下条件 其一 要明理 此卦下离 离为明理 除弊兴利，有其客观必然性。其二，还要顺乎民心人情。上卦兑为顺人情，六二柔中应于九五刚中，上下一心。革前明理，革后定合人心 革之正当 所以无所咎害 悔亡。

作为儒臣，陈梦雷的易学与清廷尊朱大趋势相一致，旨在为清廷服务。但他的易学也有自己的特色，那就是虽讲象，但此象非空洞的抽象，而是有理之象，把象数与义理恰当地结合起来。他身为臣子亦非空谈易理，而是结合自己亲身经历，期以通经致用。

第三节 李光地的易学

李光地生于明崇祯十五年（1642），卒于清康熙五十七年（1718）福建安溪人 字晋卿，一字厚庵 号榕村 学者称安溪先生，卒谥文贞。康熙九年（1670）三月，李光地考中第二甲第二名进士，选翰林院庶吉士。十一年（1672）九月 授编修。十三年 耿精忠叛清，李光地与陈梦雷曾密谋破敌之策。翌年，他独自上《蜡丸疏》，得到清圣祖的赞扬，此后一路升迁，累官侍讲学士、翰林院掌院学士、兵部右侍郎、直隶巡抚、吏部尚书、文渊阁大学士等。

李光地为学前后不同。其早年学术以《四书》起家 自谓“某年十八 手纂《性理》一部 十九手纂《四书》一部”。^①又说：“予十八岁看完《四书》 十九岁看完本经 二十岁读完《性理》”。^②但早期并不尊朱，受陆九渊、王守仁的影响。入翰林院以后，赢得当时掌院

^①《榕村语录》卷二十四，《学二》 中华书局 1995 年标点本。

^②《榕村续语录》卷十六，《学》 中华书局 1995 年标点本。

学士熊赐履的重视，并以“有志于理学”^①推荐给清圣祖。至此学术有所转化，李光地虽表示“臣之事学，则仰体皇上之学也，近不敢背于程朱，远不敢违于孔孟”^②，但对陆、王之学未能尽去。

李光地中年以后治学始以朱熹为宗，阐扬其道统，与圣祖崇奖朱学趋势渐渐合拍。康熙二十五年（1686）他称朱熹之功“可与日月争光”清圣祖“大信朱子”^③，索性不发朱子书回“甚喜”。^④他学术仍有陆王成分，二十八年（1689），因党争而被撤销掌院学士，圣祖指出：“古来道学如周、程、张、朱，何尝不能文。李光地等冒名道学，自谓通晓《易经》卦爻，而所作文字不堪殊甚，何以表率翰林。”^⑤又斥为“冒名道学”。九月，把他归为朝臣中的王学派，圣祖称“许三礼、汤斌、李光地俱言王守仁道学，熊赐履惟宗朱熹，伊等学问不同”。^⑥晚年开始完全倒向朱熹。五十年（1711）经李光地提议，朱熹被列祀十哲之次。五十一年（1712）李光地撰《初夏录》表彰朱熹：“先有理而后有气，有明一代，虽极纯儒，亦不明此理。”极力鼓吹“理在先，气在后。理能生气，气不能生理”。^⑦树起尊朱旗帜。他所校理《御纂朱子全书》、《周易折中》、《性理精义》成为清代官方典籍。在承修《周易折中》时，圣祖说他“愈知理明识远，此事非卿万不能辨其是非”。^⑧并经常将其召入便殿，相互探讨。

主要著作有《尚书解义》一卷、《诗所》八卷、《古乐经传》五卷

《康熙起居注》康熙十一年八月十二日甲寅条，中华书局 1984 年版。

《榕村集》卷十，《进读书笔录及论说序记杂文序》，《四库全书》本。

③ 参见《榕村语录》《榕村续语录》卷五、七、十六。

《康熙起居注》康熙二十八年五月初七日壬寅条。

《康熙起居注》康熙二十八年九月十八日辛亥条。

⑤ 《榕村语录》卷二十六，《理气》。

⑦ 李清植纂辑：《文贞公年谱》卷下，五十二年癸巳 72 岁条，北京图书馆出版社 1998 年影印本。

《大学古本说》一卷、《中庸章段》一卷、《中庸余论》一卷、《论语杂记》二卷、《孟子杂记》二卷、《朱子礼纂》五卷、《榕村语录》三十卷、《榕村文集》四十卷、《别集》五卷。

李光地 20 岁治《周易》，受其乡先辈黄道周象数学的影响，因而他当时并不以朱熹易注为然，自述：“某少时好看难书，如乐书、历书之类。即看《易》，亦是将图画来画去，求其变化巧合处。于《太极图》不看其上下三空圈，却拣那有黑有白、相交相系处，东扯西牵，配搭得来，便得意，觉得朱子注无甚意味。”后来“幸遇德子谔、徐善良两先生，辛未后，又得张长史、杨宾实。他们往复疑问，俱是从道理根源上寻求。因此想出见头来，再看朱子书，方有滋味，有精彩”。^①受人影响才转而尊朱子。康熙二十五年（1686）、二十六年，两度为圣祖召见，咨询易学。二十五年，他回奏《易范理数》云：“至人君首出庶物，尤为人中之主，必为天地立心，为万物立命，而后皇极永建于天下。”自谓“某治《易》，虽不能刻苦穷研，但无时去怀，每见一家解必看。今四十七年矣，觉得道理深广，无穷无尽”。^②长期究心于易学，使他成为康熙朝臣中著名的易学家。主要易学著作有《周易通论》四卷、《周易观象》十二卷，以及散见在《文集》、《语录》中的易学篇章。

关于李光地的治《易》特色，四库馆臣称：“虽其言专主义理而略象数，未免沿袭宋儒流派，尚未能求之汉学以参伍而折衷之。然平正通达，不为艰深奥渺之谈，于四圣之精微实能确有所见。其论复、无妄、离、中孚四卦，为圣贤之心学，尤发前人所未发。而鬼神

《榕村语录》卷二十四，《学二》。

② 《榕村语录》卷九，《周易一》。

之情状，继善成性之说亦与《中庸》、《论语》相为表里。^①重视义理，阐发微言大义。

一、推四贤而尤尊朱

李光地为学以朱熹为宗，这一点尤其表现在治《易》上。他构筑易学史上以伏羲、文王、周公、孔子、周敦颐、程颐、邵雍、朱熹为主干的传递系统，并大加褒奖：

间尝论易之源流，四圣之后四贤之功为不可掩。盖自周子标太极之指，邵子定两仪以下之次，而伏羲之意明。程子归之于性命道德之要，其学以尚辞为先，而文周之理得。朱子收而兼用之，又特揭卜筮，以存易之本教，分别象占，以尽易之变通，于是乎由孔圣以追羲文，而易之道粲然备矣。^②

四贤远祧四圣，抉发其宗旨。在这里，朱熹贡献最大，因为他把四圣三贤之学统一起来，兼顾象数与义理，揭示《周易》的本质。同时，他既看到伏羲、文王、周公、孔子易的区别，也注意到他们之间的联系，即“朱子崇重《先天图》，得易之本原，明为占筮之书，得《易》之本义。其言四圣之《易》各有不同，固是。然又须晓得伏羲之《易》即文周之《易》文周之《易》即孔子之《易》划然看作各样，又不是。又故朱子，曰恭惟三古，四圣一心”。^③这是李光地尤其推尊朱熹的原因。

在比较王弼《周易注》、孔颖达《周易正义》、周敦颐《易通》、程颐《伊川易传》、邵雍《先天图》、朱熹《周易本义》时，李光地认为，

① 《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

② 《周易通论》卷一，《易本》，《四库全书》本。

③ 《榕村语录》卷之九，《周易一》。

《周易》“汉人只以术数推演 至辅嗣始从事理解 但发明处少 只算得一分。孔疏亦算得一分。周子《易通》之作 直通身是《易》 但于本文未有诠释，算得七分。程子虽有传，精彩少逊，算有六分。邵子《先天图》精妙无比，但说理处略，亦算有六分。朱子集成，复从占筮中见理，又透过一分，算有七分。至元明以来，不见作者矣”。又“《本义》象数宗邵 道理尊程 不复自立说 惟断为占筮而作。提出此意，觉一部《易经》字字活动。朱子亦得意，以为天牖其衷。周子穷天人之源；邵子明象数自然之理，程子一一体察之于人事，步步踏实 朱子提出占筮 平正、活动、的确。故《易经》一书 前有四圣 后有四贤”。^① 肯定在易学史上宋易贡献最大，其中尤以朱熹为上，因其集诸圣贤之大成，而“复从占筮中见理”，把卜筮与义理结合起来。至于元明以下之易无所建树。有见于此，李光地自谓：“某解易 无一句不是程朱说的道理 不过换部位而已。”^②

他虽宗程朱 但也承认程朱有未善之处 如说：“夫子解《易》，虽是自己说出一片道理，却是卦爻中所有，不是帮贴上的。《程传》何尝不是好道理 却是帮上的多。”又“程子讲《易》 逐段未必都当。皆精确。朱子说易 亦不必逐段是。如赞《先天图》 以《易》为卜筮之书 皆有大功于《易》”。^③ 于程朱皆有微词。

李光地依四贤大旨论易 对易的内涵、产生 以及卦爻辞、卦爻象、性质提出了自己的看法。

他认为“易之为书也 大而言之 则六经之原。”^④在诸经中占

① 《榕村语录》卷之九，《周易一》。

② 同上。

③ 同上。

《榕村集》卷十，《进易论序》。

有重要的地位。对于历史上的三易说，即“一曰夏连山，殷归藏，周周易也。一曰连山炎帝，归藏黄帝，周易文王也”。他断定：“以三易为夏殷周者，据记有夏时坤乾之文也，谓为炎帝、黄帝、文王者，连山，炎帝之号，归藏黄帝之号，而周文王之国号也。”^①把连山、归藏、《周易》与炎帝、黄帝、文王联系在一起并以他们的号而得名。

他赞成依河图作易，是因为“天地之间阴阳而已，河图之奇耦者，所以纪阴阳之数，仿阴阳之象而画阴阳之理也”。^②并具体阐述河图画卦的过程：

圣人之则图作易也，非规于点画之似方位之配也，其理之一者，有以默启圣人之心而已。图所列之数如此，其所涵之象又如此。今以易卦观之，天一地二数之源也，则圣人所取以定两仪者也，五位相得而各有合象之成也，则圣人所取以定四象八卦者也。何则？一二之数起则凡三五七九皆一之变矣，四六八十皆二之变矣，故奇耦之画，由此而定也。相得有合之象列，则阴阳之宾主辨而交易之妙具矣。阴阳之消息序而变易之机行矣，故四象八卦之设由此而定也。^③

河图之象数，即易卦之象数的来源，河图中的天一地二之数为两仪四象八卦的根源，河图中数字的变化搭配也是《周易》变易、交易的根本。这种观点继承了宋易，尤其是邵雍、朱熹一脉河图生八卦的思想，与清初黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等反对河图八卦说，唱为反调。

关于八经卦、重卦 他遵从朱熹之说 指出：“《周礼》云之 易之

① 《周易通论》卷一，《易本》。

② 《周易通论》卷三，《论河图》。

《周易通论》卷三，《论河图二》。

经卦皆八，其别皆六十有四，则非文王始重卦可知。然伏羲虽已重卦名则未备，盖其时仅有八卦之名而已。”他认为朱子《周易本义》主张“八卦之名伏羲所命”，“六十四卦之名文王所命也，于理近是，今亦从之。”^①他赞同“先儒直以箕子明夷，王享岐山之类，事出文王之后，断爻辞为周公所作”，以及“文王之意而周公成之”^②的说法，文王作彖辞，即卦辞。明夷卦六五爻辞有“箕子之明夷，利贞”之语，依此可知爻辞在文王之后，周公时作。

不同卦的卦爻辞有许多相似相同之处，如屯、蹇、困相似，比、同人、随相似，颐、井、鼎相似，升、渐相似。人生于忧患，屯、蹇、困之义最切，但屯宜动，蹇、困宜止，相似不相同。他分析了其中的原因：“其卦名相似，其彖意爻义亦每重见叠出者，何也？曰此圣人忧患之心所以为至也。盖理有切于民生日用者，一则烦辞屡申欲其不忘也，一则辨时析义欲其不差也”。^③圣人从不同角度反复阐发忧患之义，以备民用“不忘”、“不差”。

他论及卦有主爻问题：“盖爻之意虽根于卦而后可明，而卦之意亦参于爻而后可知，卦爻相求则所谓主爻者得矣，主爻者得，则其余爻之或吉或凶因是可推。何则？凡卦义善者，爻能合德则吉，反之则凶也。卦义不善者，爻能反之则吉，合德则凶也。”“主爻之吉者也，以其德与时适也，若其当与时反者，则为主者反不得吉”，“主爻吉则余爻之吉者，必其德与主爻类者也，非然则其比应也，而反是者则凶。主爻凶则余爻之凶者，必其德与主爻类者也，非然则

《周易通论》卷一，《易本》。

《周易通论》卷一，《易本》。

③ 《周易通论》卷一，《论名义相似》。

其比应也，而反是者则吉。又主爻不拘于一。”^①卦与爻二者关系是整体与部分的关系，爻与爻之间的部分关系有主次，应抓主爻，就抓住纲，纲举目张，因为一卦之义是由主爻决定的，此与他主持的《周易折中》观点一致。

他基于“彖爻之互相发明”进一步探讨了《大象》、《小象》、《彖传》的关系：“盖上以释文王之名辞之意，而下以将周公系辞之心，故彖传为卦爻之枢要。至于大象则卦之命名所取为多，故夫子特表而出之。凡彖传释名有兼取数义者，有直释名辞者，其兼取数义者命名之意广有所取也，其直释名辞者命名之意专在大象也。易者象也，象也者像也，此大象所以尤为一卦之要也。小象之传辞则简矣，而义至精，或推言爻之德位而本之于时，或旁及爻之与应而参之以比，或广其言外之意而言中之指愈明，或略其言中之词而所言之理愈备。”^②孔子所作的《彖传》、《小象》旨在说明文王卦辞周公爻辞。孔子所作的《大象》也在说明全卦，与《彖传》包括兼取数义和直释名辞不同，《大象》则直释名辞。象尤为重要，《大象》统一卦之要，《小象》之间通过彼此关系则全方位、多视角地揭示爻义。

《系辞》有“书不尽言 言不尽意”一节 强调了立象设卦的重要性。李光地阐释道：“书不足以尽所欲发之言，言不足以尽所欲示之意，然立象则足以尽意者，言之指示有尽而象之穷也。象立则卦设矣，人事之情伪尽在其中，故因而系辞焉，又足以尽言。盖凡书之事理征于实而主于一，易之事理涵于虚而该于万，则有以类触旁通而言由此尽矣。是故遇事变而通之，可以尽利者，言尽而天下之

《周易论》卷一，《论卦有主爻》。

② 《周易论》卷一，《论经传次序仍王本》。

能事毕也。以是鼓舞于人可以尽神者，意尽而有以通天下之志也。’^①此段说明书本、语言有局限性，不能完全表达言语、意思，因此作易为了穷尽天下之理，以立象设卦系辞，其言与意皆可尽，达到沟通天下的目的。

关于卜筮与义理，四贤主张兼而有之，李光地给予继承，反对两者割裂：“言易而局于象数者其失也胶，专于义理者其弊也泛”^②，主张两者兼顾，提出以卜筮明理的思想：“易之用以卜筮而益周，易之道以卜筮而益妙，而凡经之象数辞义，皆以卜筮观之而后可通。”^③偏言一理而不足以该于无穷其道不妙矣。”^④有得于此，然后可以言洁静精微之要，而凡散殊清通无所推而不达，道德性命亦无所求而不得矣。’^⑤易道离不开卜筮，以卜筮明易道是易的特色。理有偏全，而卜筮周备，通过卜筮可理解《易》之奥义，明道德性命。他说：“其为书始于卜筮之教，而根于阴阳之道，故玩辞必本于观象而不为苟言，占事必由于极数而不为苟用，非徒以象数为先也。象数而理义在焉。”^⑥易虽始于卜筮，但根源于阴阳之道，象数与义理密不可分，其中含有义理。又说：“易不是为上智立言，却是为百姓日用，使之即占筮中，顺性命之理，通神明之德。”^⑦易以卜筮而为民用，以卜筮来达于理。

《系辞》“吉凶者 言乎其失得也 悔吝者 言乎其小疵也 无咎者，善补过也”，专讲占辞的特色，他对占辞的解释充分发挥了上述观点 说：“彖爻之辞为筮而设 故吉凶悔吝无咎者 断占之凡例也。

① 《周易观象》卷十，《系辞上传》，《四库全书》本。

② 《榕村集》卷十五，《序卦论》。

③ 《周易通论》卷一，《易教》。

④ 《榕村集》卷十，《进易论序》。

⑤ 《榕村语录》卷之九，《周易一》

吉凶者失得之象，故辞之吉凶言乎其失得也。悔吝者忧虞之象，故辞之悔吝言乎其小疵也。无咎则行乎四者之间，盖内省不疚以消悔吝之萌，反己无愆而顺吉凶之至，乃人心之得其正，而人事之得其平者，故辞之无咎，善乎其补过也。^①“吉凶、悔吝、无咎”等，皆为《系辞》所说的占辞，这些占辞从形式上是为占筮而设，就内容说则是为明理而服务的，不过是使人“善补过”。“善补过”就要知“悔”，他强调了“悔”的意义。他说：

悔吝则小疵方形必有其几微之介焉，圣人往往于此而预为之忧，曰如是则有悔，如是则有吝，所以使人谨于几先，不待乎著明而后觉也。无咎虽行乎四者之间，而其机皆在于悔，盖悔而后能补过，能补过而后无咎。其所以一转而为吉者此也。以是处吉则必惕然，有以保其吉而不至于吝；以是处吝则必翻然，有以消其吝而不至于凶矣。故凡易之震动人以无咎者，必于悔而发其机焉。^②

“悔吝”、“介”出自《系辞》“忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔”。悔吝说明及时发现小错误而改过，“几”为征兆，把错误避免在苗头，不使其扩大。时常存悔亦即把握“几”，才能“善补过”。“善补过”则无咎，无咎便是吉。他又说：“人无日不在吉凶悔吝之中，亦无日不欲避凶而趋吉者。然避凶之心脏，必至于害而苟免；趋吉之心脏，必至于利而幸邀。惟君子之心则不然，曰：吾求无咎而已。求无咎者，修其可吉之道而无心于获吉，至于既吉而其惴惴于无咎之心常在也。去其取凶之道而亦无意于避凶，不幸而凶而其恒恒

《周易观象》卷十，《系辞上传》。

② 同上。

于无咎之心常安也。是故震无咎者存乎悔，悔者所以能无咎之机也。悔而无咎则可以至于吉矣，吉而无咎则不至于可吝矣，吝而无咎则必不至于凶矣，凶而无咎则亦无所可悔矣。故曰：惧以终始，其要无咎。’^①人生总要遭遇吉凶悔吝，但对于吉凶悔吝要采取坦然的态度，不要一味地追求趋吉避凶，而只求无所咎害。求无咎在于自修，顺其自然，不要刻意有心追求趋吉避凶。做到无咎，又先必知悔，有悔才无咎，常存悔而无咎，始终戒惧，可获吉祥。这是把《周易》当成劝诫人们去恶从善之书。

二、《易》之作所以则乎天地

李光地虽然认为画卦直接来源河图，但从根本上说易之作源于天地。他发挥《系辞》“易与天地准，故能弥纶天地之道”一章时明确地表达了这一主张：

易之作尽天下之理也。准者则也，效也。所谓天地变化，圣人效之是也。盖仰而观象于天，俯而观法于地，则知阳明阴暗，阳施阴纳，幽明之故可通，而易中之昼夜有自来矣。远取诸物，而原其所以始，反其所以终，则知阳变阴化，死生之说可悟，而易中之进退有自仿矣。近取诸身，精气聚而为体质之区，魂魄交而生思虑之变，则知阴静阳动，阳伸阴屈，而鬼神之情状可测。凡易中之成变化而行鬼神者，莫不自此通矣。^②

准，则也，易之作所以则乎天地，故于天地之道皆有以弥合而条理之。幽明之故，死生之说，鬼神之情状，皆天地之道

^① 《榕村集》卷二十三，《吉凶悔吝无咎》。

^② 《榕村集》卷二十三，《易与天地准章》。

也。天地之道以其显者知其微者，天文地理，如日月水火之类，或主施而舒光，或主受而涵景，此即幽明之故也。始终者事物之始终，凡事物之始，必有以顺其理，事物之终必有以究其初，此即死生之说也。精气游魂皆以在人身者言，游者思虑动作寂感无常之称也。阴精阳气各有灵爽，如神示之对待，魂动魄静交为变化，如人物之屈伸，此即鬼神之情状也。①

“准”即规则，易之作以天地为标准，符合天地之道，易为效法天地的产物。自然现象如何，易加以模拟，不仅知自然界的变化，也知人自身的变化，如以阴阳之变而知人之死生。因此在解释死生等现象时，他采取客观的立场。生死皆为天地间气的聚散，生死、魂魄、鬼神等不过是自然界发展变化的现象，而非超自然的东西。不存在着超自然的力量支配自然，一切以自然本身来说明。

易源于天地，其核心是阴阳，他又进一步论述阴阳的作用，说：“天文之大者三光而已，地理之大者五行而已，而皆不离乎阴阳，故天阳也，地阴也。自在天者言之，日阳也，月阴也；自在地者言之，木火阳也，金水阴也。张子曰：火日外光能辟而施，金水内光能翕而受，神与形，天与地之道与。是故天施而地受者，日施而月受者也，木火施而金水受者也。施者其体实，受者其体虚。实者著显而易见，故凡明之类皆视此也；虚者隐暗而难知，故凡幽之类皆视此也。施者有所丽，受者有所涵，惟其能受而涵之也，故虚而非虚，且虚而能生实也。此阴阳所以不穷，而万物所以生生，幽明之理尽于此矣。夫下文死生人鬼皆幽明之大者也。虽然就此以观幽明，则似茫昧微妙而未易知者，惟于天文地理之显者而观察之，则幽明之

故可以耳目及而思虑得。夫然后死生之说，鬼神之情状可以继，是有明也。’^①天地万物皆由阴阳构成，离不开阴阳。自然界的幽明转换，事物的变化，皆为阴阳所为。阴阳既是万物生长的基础，也是构成万物的基本因素，以及动力。他论及鬼神，说：

先儒以精气为生者为神，游魂为死者为鬼。愚谓死而魂游，又孰从而知之，非穷理之要也。盖精气游魂皆以吾身之生生者言之尔。筋骨血肉精之为也，呼噏营卫气之为也，二者合而成物，物之体也。精之灵曰魄，气之灵曰魂，魄主静故常居，魂主动故曰游。游者或聚或散之称也，其聚也乘于气而思虑动作兴焉，其散也藏于魄而思虑动作泯焉。是故精之魄为鬼，气之魂为神。游魂之聚而乘于气者为神，其散而藏于魄者又为鬼，精气魂魄常在鬼神之长流而不_患者也。游魂之变无方，鬼神之旋伸而旋屈者也。以造化言之，则天气地质犹吾身之精气，天神地灵犹吾身之魂魄也。游气纷扰犹吾身之游魂，感遇聚散以为万物之终始，死生犹吾身游魂之变也。经所谓鬼神者通造化而言者也，造化之鬼神不可知，故以人身之鬼神知之也。推而极之则造化之鬼神不可求，亦以人身之鬼神求之也。^②

此为对《系辞》“精气为物 游魂为变 是故知鬼神之情状”的解释。先儒即宋儒，李光地不同意所谓精气与游魂机械比附生死，认为精气、游魂皆为表述生生不已的概念。精气皆人生的组成部分。精气之灵则为魂魄，表示人的动静状态。游指聚与散，说明思虑的兴

《周易通论》卷三，《论幽明之故》。

② 《周易通论》卷三，《论鬼神之情状》。

与灭。人的感知及思维所掌握的知识之所以不忘，在于有精气、游魂：“盖在于人消物化而不知其所归，故以为有无难明也。然自吾身之游魂观之，则凡耳目之所涉，思虑之所营，必有所藏也，有所寄也。孩稚之习，老大而不忘，旦昼之为，梦寐而不泯，惟精气之长在，而魂魄之周流，故动静之一根而隐显之无间，然则鬼神之有无可知矣。是故仰观天文，俯察地理，则以吾身之精气为物者当之，幽明之故通，而鬼神之情状已明。原始反终，则以吾身之游魂为变者当之，死生之说得，而鬼神之情状益著。”^①在这里，精气、游魂有描述人的感知及思维之义。“仰观天文，俯察地理”为《系辞》语，认识天地，离不开精气。“原始反终”即“原始要终”，认识事物的始终，也可以说认识古今，离不开游魂。鬼神只是反映变化的范畴，指的是精气魂魄的聚散，聚为神，散为鬼。它们是自然界及人本身的一种转化，表现为一个生生不息的过程。

他集中论生死说：“幽明难知也，其实不必远求，但观察于至显之天文地理。阳主施，阴主受，晦明盈亏，循环往来，幽明便是这缘故。下个故字，言其所以然不外此也。知之，则凡作息、出处、进退、显晦，皆视此矣。死生难知也，其实不必远求，但于所做之事。原乎事之所以始，反乎事之所以终，自无而有，自有而无，死生便是这样。下个说字，言其说即如此也。知之，则知诚者物之终始，只就应事接物上，可以了当生顺死安之义矣。鬼神难知也，其实不必远求，但就身上体验。耳目口体，精之为也；其聪明运动，气之为也。阴精阳气，聚而成物，是应对的。至于思虑梦想，倏忽现灭，出入有无，幻化万端，则游魂之变，是流行的。鬼神之情、之状，即是

^①《周易通论》卷三，《论鬼神之情状》。

这样。^①此说明《系辞上传》第四章“幽明便是这缘故”指“仰以观于天文 俯以察于地理 是故”的“故”；“下个故字”指“知幽明之故”的“故”。“下个说字”即“原始反终 故知死生之说”的“说”。以气化解释自然界现象，如幽明为阴阳转化，生死为始终转化，鬼神为气化的不同形式的转换。他继续写道：

始终即生死也，曰原始反终，故知死生之说。何也？曰始终者，泛论事物之始终，死生者切指吾身之生死，言推原反复于事物之始终，则知吾身死生之说也。聚则物之所以有，散则物之所以无，感则事之所以生，寂则事之所以止，其生而有也有所自，其止而无也有所归，死生之变如此而已。虽然犹有深于是者焉，天之生物也，岂使之徒然而生，徒然而死哉？盖必有所以生者焉，所谓全而生之也，有所以死者焉，所谓全而归之也。百谷草木之生，能蕃其根畅其枝，以至于成其实，则所以生之理完矣，剥落之后，其实必充美而又可以蕃衍于无穷，盖性之流传不可息也。不如是则虽有是生，性而不完，既落之后，必不能充美而可蕃，此万物终始之著者也。人心之造事也，如其事之理而无亏欠，及乎事已，心休则泯，然而有以自得，且可以生异日之善而为后事之师也。否则迹虽往而萦怀者不释，甚则过既成而追讼者无穷。人生于天地间，其生其死，盖终始之大者，较之物类事类，又相远矣。而圣人所谓闻而夕可者，盖亦等其理。于一事物逡巡晨暮之间，此之谓死生之说也。异氏之学于知死之说详焉，夫既死矣，彼何从而知之，易之所谓知者，以事物终始而知之。夫子又言未知生焉知

死，盖此意也。周子图说引此终篇，以为太极全付于人，人必全而归之，然后三极之道立。《西铭》乱语存顺没宁指亦如之，皆圣贤深切之训也。舍是而求死生之说则何以知焉。^①

在这里他发挥《系辞》“原始要终 故知死生之说”之义，以始终论生死，把生死看成一个始终转变的自然过程。如同事物有始终一样，人也有始终，即生死。生是聚有，死是散无，这里的有无具有相对性质，而非绝对的有无，因为“有也有所自”；“无也有所归”。个体生命有生死完结的时候，但就整个自然界而言，则生生不息，永无止停，旧的生命结束了，新的生命在孕育，如此循环往复，以至无穷。这就是天地生物之心，所以生物之理，即自然界生生不已的内在法则。又引《论语·先进》“未知生焉知死”周敦颐《太极图说》“故曰立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。又曰原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣”。张载《西铭》“存吾顺事 没吾宁也”。以此释《系辞》“原始要终 故知死生之说”。进一步说明人要珍惜生命，但也要不畏惧死，对生死表现一种豁达的胸怀，同时也批判佛老对生死的消极态度。

圣人作易源于天地阴阳，包括人的生死等皆为自然法则，不依人的意志为转移，因此，人应当效法天，体天道。李光地说：“圣人之学，只是希天。天只一团生意，以生物为事，无一息之停，那一点好生的心，干干净净，一无所为。天之心何从见？于那动处见，所谓乾始者，此也。天心惟其如此，故能以美利利天下，不然有偏私，便不能公普，如何能以美利利天下？以美利利天下，却四时行百物生。天何言哉？未尝见天言所利，只平平常常做去而已，故曰：纯

粹精也。’^①此为发挥乾卦《文言》“乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉”。天有好生之德，养成万物，使天下获利，其生物之心无处不体现，但从不夸耀，人也应当效法天的这种本性，造福苍生。又说：“盖天道有变化而人事因之，自古圣人顺风气之宜，而随时有作者本乎天道而已。惟其皆出于乾坤易简之理，故易知易从而可久可大，此易道之原也。又按易之名辞至文周而备，孔子以其可以冒天下之道，故深好而尽心以学之，然伏羲之画包蕴无穷，故孔子推广六十四卦大象之义。”^②天地之易简易平实，诸圣作易正是体易简之理以示人。

他在说明《系辞》“与天地相似 故不违”一章时 写道：“天地之性以人为贵，人之所以配天地者，以有仁义也。易有仁义之道，故与天地克肖而不相违。知周万物义之精矣，然所知者皆济天下之道，其知不过也。旁行泛应仁之熟矣，然所行者皆从心之矩，其行不流也。既乐天理又知天命，故义理不穷于气数而不忧，其知益深也。安于所处，厚于所生，故本心不夺于外物而能爱，其行益笃也。”^③“不相违”为人与天地万物和谐，天地生人，以人为贵，因其有仁义之性，此性最能体现天地之仁德。人立于天地之间，既能全面通晓天地之法则，又能准确把握其变化，穷天地至天命，忧虑众生，施以仁德，体天地之爱心。

人在效法天地的同时 也可以对其进行改造 李光地指出：“四者亦元亨利贞之德，与天地合德，仁也，与日月合明，礼也，与四时合序，义也，与鬼神合吉凶，智也。《中庸》曰 祸福将至 善不善必

① 《榕村语录》卷之九，《周易一》。

② 《周易观象》卷十一，《系辞下传》。

③ 《周易观象》卷十，《系辞上传》。

先知之，故至诚如神，此与鬼神合其吉凶也。先天弗违者，气数未至而念与天通，后天奉天者，风气既开而因时有作。圣人虽人类而其道则天 故人与鬼神不能违也。’^①此为释乾《文言》“夫大人与天地合其德”一段，仁义礼智与元亨利贞合，也即人合于天，人要遵循天的法则，《中庸》所谓‘祸福将至 善不善必先知之 故至诚如神’，指至诚之道可以前知 以此说明与‘鬼神合其吉凶’。“先天”“后天”，指认知的两种方式。又曰：“何处见得是先、后天？盖风气未开 而开风气之先者为先天 时事既至 而因时立事者为后天。”“先天而天弗违，后天而奉天时。天字以理言不得，如以理言，后天二字尚可说，先天二字说不去，理岂可先乎？天字只好以气数言，谓气数未开，如尧舜之时，然所秩叙都是天秩天叙，所命讨都是天命天讨。后天则是因其已有者，百益明备之。”^②以气数言先天、后天，先天即开风气之先，后天就因时立事，先天为预定秩叙，后天则因已有秩序加以完备，前者预知，后者依天而作，均不违天。以务实解先天，反对以理释先天，无先验成分。

从某种意义上说，人甚至能创造。他说：“凡天地之所有而人制用之者，谓之财成，天地所未有而人兴作之者，谓之辅相，然亦非两事也。财成言其始，辅相言其成。如定时成岁，物土经野是财也。耕敛有节，稻黍有宜，使冬夏无旷时，高下无弃土是辅相也。’^③“财成”“辅相”为泰卦《大象》“后以财成天地之道 辅相天地之宜”。“财成”即“人可制用”；“辅相”指“人兴作之”。前者为天已有，依此运用就行了，后者为天未有，人必须加以创造。

① 《周易观象》卷一，《乾》。

② 《榕村语录》卷之九，《周易一》。

③ 《周易观象》卷三，《泰》。

三、天地之心者，道心也

作为理学家，李光地也谈论心性，但反对空谈，这一点可以从以下他对心性与天的关系解释中清楚看到：

汉、唐以来，都不识天，多以天为茫茫荡荡，无有知觉，不过胡乱生出人物来，任他升沉显晦。后来儒者觉得不是，亦只空说有个理在，不然何以日月星辰万古不错，生人生物都有条绪者。其实天之形势大，其运动包罗，人岂能与之同？乃圣人说来，天与人直是一般。说天聪明，果然天聪明，说天有好恶，果然天有好恶，说上天震怒，果然天有震怒，说皇天眷佑，果然天有眷佑。人有性，天亦有性，人有心，天亦有心，无丝毫之异。一切风雨雷霆，都是天之材料，而中间有个主宰谓之帝，各项职掌，无不听命于帝。其生杀舒敛，气候一到，无有钜细，莫不影响。如人一身，其五官百体，皆人之材料，亦各有职掌，而主宰乃心也。拔一根毛发，心亦知痛，所以谓之天君。圣人

说天，并不说他精微奥妙，只在人日用饮食上说尽道理。^①

谈天既反对离开理（这里应作为一种必然性），也反对先有一个抽象的理存在。他认为，天是具体的，但有一个主宰，这个主宰就是帝，也即天创造力的似人化表述，而非所谓的主观。它创造天地万物，它与万物是创造力与材料的关系，它体现了天之心性。与此相适应，人也有个主宰，即心，心统摄五官，如荀子讲的“天君”，人的心与五官身体也是主宰与材料的关系，任何创造力都离不开材料。又说：“乾，天也，于人则为心官而有君道也。坤，地也，于人则为百

体而有臣道也。性之实理，以心体之之为诚，而诚者圣人之德也。心之神明，以身存之之为敬，而敬者贤人之学也。”^①其心之所以为主宰，是因为能体天地之性，也能识理：“愚以谓塞宇宙，亘古今，一理而已矣。理之所在，伏羲所以创，文王所以修，孔圣所以翼，出乎理则非所以为圣人也。苟能穷理之至，则其心与圣人通性命之理，变化之妙，万物万事之义瞭然于心目，所谓易者真吾心之圆神方智而已”。^②圣人所创，人应穷尽此理，便可了解万事万物。天在“人日用饮食上说尽道理”，说明天是具体的，而心性也应是具体的。

他以乾《文言》“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也”解释性与天道的关系：“盖元亨利贞在天为天道，在圣为王化，其实则皆人性之德而已。善者性之蕴也。元之在人为众善之长，元始也、大也，人性之仁得之最初而统之最全，仁之统乎性，犹元之统乎天也。蕴于内为善，著于外为嘉，亨之在人为嘉美之会，亨通也。会通则典礼行焉，万事之斐然成章，犹万物之灿然流形也。和者和顺之谓，利之在人为义之和，利宜也，义惟得宜，故于事物无不和顺，事之各当其理，犹物之各正性命也。干者枝叶之所依，逮枝叶尽而干不改焉，贞之在人为事之干。贞正也、固也，其知固守则能植立而为万事所依，坚确者施用之根，犹凝固者发生之本也。”^③此段说明人性内部早已固有仁义礼智诸德，这些德性是天所赋予的，其发展有一个由小到大，由内及外的表露过程。从性与天道角度诠释人性，是强调性善的原初性（天性）、合法性、神圣性。

《周易通论》卷二，《论乾坤君臣之义圣贤之学》。

《榕村集》卷十五，《卦爻辞论》。

《周易观象》卷一，《乾》。

关于仁义礼智的关系 他说成是性之体用：“仁义礼智 性之体也 长人、嘉会、利物、干事 性之用也。四者之中 仁智又为体 礼义又为用。以仁为体则能爱，而足以长人，即体而用己该也。致美于节文之会，则合乎礼之本然，即用而体已具也。宜于事物则顺乎义之当然，亦由用以语体，贞正固守则万事有所依以立，亦由体以语用也。”^①性中分体用 仁义礼智为体 乾《文言》“长人”“嘉会”“利物”“干事”为用 其中仁义礼智也分体用 仁义为体 礼智为用。虽说体为根本，也离不开用，故有“由体以语用”、“由用以语体”之说。

论心 他由天心转到人心 说：“天地好生之心 万古如此 不曾有一毫自私自利、有所为而为之意。圣希天，天浩浩荡荡，从何处希起，希其心而已。此无所为而为之心，无心也，故曰有天德，始可以行王道。此心，天德也。孟子最善形容，当乍见孺子入井时，只求此心过得 并非为别的。无此心 就做出尧、舜、伊、周的事来 只是霸。”^②天地有好生之心，且无为而作，人应体此好生之心，以无私而为。《孟子·公孙丑》所谓“乍见孺子入井”就是一种天心的自然流露，反对功利主义。

李光地承认人性本善，天所赐予，内在而非外在，但人受后天禀赋的影响 出现不善 若要保持天之善性 就要“继”。他说：“释与天地相似之性也，继犹继体继志之继，盖天赋人受交接之间也。天地之性纯粹至善，人物得是理以有生，则莫不有天命之善焉。然乾道变化，二五参差，气异质殊，品类各正，是则为人物之性。故不

《周易观象》卷一，《乾》。

② 《榕村语录》卷之九，《周易一》。

特人与物通塞偏正较然异也，就人之中，仁知之见各倚于所禀，百姓之愚，行习而不知，此所以与天地不相似，而仁义合一之道鲜也。^①‘继’即《系辞》“继之者善也 成之者性也”中的“继”，为“天赋人受交接之间”，也就是说继是沟通天人，天性纯善，人得其性理应皆善，然而由于人后天禀受气质有所偏，而未能体天地之善，因此要继，反于天性，达到天人合一。只有继，才能成就善性，他进一步发挥道：

夫子之言性与天道不可得而闻也 自乾《彖传》、《文言》始发之。其曰：大哉乾元，万物资始，是朱子所谓天地以生物为心，而人物之生因各得夫天地生物之心以为心者也，然《传》言万物资乾元以始而已。至《文言》申之曰：元者善之长也，则见元之为善，又曰君子体仁则见善之为仁，仁者天地生物之德，而人物得之以为心之德之实体也。夫自天言之谓之赋，自人物言之谓之受，自一赋一受之间言之谓之继。继也者，犹子之于父母，曰继其体也，犹弟子之于师，曰继其志也。天道赋与之初无择于物，人物受命之始无间于天。如阳光之照也，不以岗原涧壑而殊也，如大雨之奔也，不以陂泽沼沚而异也。当此之际徒有善焉而已，故曰继之者善也。言天人交接之间无非善者，是大哉乾元，万物资始之谓也。又曰乾道变化，各正性命，又朱子所谓理为之主，而阴阳五行为之错综经纬，于是人物之生气殊质异，而各一其性者也。成者气之聚形之具。天既赋于物而已分物，既受于天而自足。如兼被乎阳光，而岗原之明暖、涧壑之阴沍，不能均也，如兼承乎雨泽，而陂泽之汗

① 《周易观象》卷十，《系辞上传》。

漫，沼沚之淙滴，不能同也。当此之时则谓之性，故曰成之者性也。言人物之有定而不可移，乃其所以为性者，是乾道变化，各正性命之谓也。故乾元者专乎天地之心之德而言者也，其资之以始而继之者，是人物之公也，理一者也。乾道兼乎天地之气之化而言者也，其各正而成之者，是人物之差也，分殊也。乾元惟大，故公而不私，乾道惟变化，故差而不齐。周子引《彖传》之言与《系传》互相发其指深矣 厥后程张天命气质之说实出乎此。^①

“天地以生物为心”，此心即拟人的表述，实质上是说天地有好生之德，生养万物。而人当效法于此，也应有好生之德。天德即元亨利贞，表现为人则为仁礼义智。其中元与仁均表示资始，为万善的出发点。如同天对天地间万物一视同仁，“天赋人受”即沟通天人，天赋人受之始，纯正不偏，一视同仁，同仁即人心伊始同然，皆纯善，这体现天地生物之心。即乾卦《彖》所说“大哉乾元，万物资始”。而天地间万物各有特色，禀受不同。即“乾道变化，各正性命”，人物的禀性气质也各有所不同，这说明性虽有天赋的一面，也有禀受的另一面。换言之，从天地至善之心言之，天地本善，作为天地分有，人本善。然就天地之变化而言，其气化不同，人后天禀性各异，就会出现性的差异，这就需要继天之善，成就自己之性。在这里善是先天 性是后天 继与成把二者联系起来 即《系辞》所谓“继之者善也 成之者性也”。

他又以《大学》、《中庸》解释离卦 说明继善“离者明明德之学也，故曰大人以继明照于四方，继明即明明德，照于四方则所谓明

明德于天下也。然明德者何？《中庸》所谓天命之性是已，天命之性者明命也。^①“继明”为离卦《大象》“大人以继明于四方”此为《大学》“明明德”之学。何为明德，又以《中庸》“天命之性”加以解释，明是明其天赋人之本性，即善性。沟通天人，以光大原有的善性。

继善要“遏恶扬善”，他说：“天者无不会覆者也，非火在天上则美恶无分，虽有之如无有矣。君子法天无所不照，遏恶扬善，则有善而无恶。”^②大有卦上离火下乾天，因此有“火在天上”之象，喻指善恶分，遵循《大象》“遏恶扬善”之旨，才能“有善而无恶”。止恶重在及时，又说：“阴阳不可相无，阴非恶也，然恶自阴而生，不辨之早而慎于微，则积而不可掩，故为履霜坚冰至之戒。”^③“履霜坚冰至”为坤初六，初六阴居卦下指恶始萌生，此时当及时杜绝，防止进一步发展。

心性与情欲形神相联系，李光地分析了它们之间的关系，强调心性的决定作用，论形神指出：“乾阳即人之神，坤阴即人之形，神纯善，形便有善恶。声色臭味之欲不可谓恶，其流即恶也，所以累神者形也。”总之天君泰然，百体从令，以阳为体，以阴为用者，正也。人欲横流，心为形役者，不正也。^④以阴阳说明形神关系，虽主神，因其善，但不完全否定形，因其有善有恶，也不否定欲，人欲横流便是恶，此时形脱累神，因此主张以神规形。又说：“天地者万化之源也，然天统神地统形，则有阳明阴浊之分焉。在人则神者心

《榕村集》卷十五，《离为明明德之学论》。

《周易观象》卷三，《大有》。

③ 《周易观象》卷一，《坤》。

④ 《榕村语录》卷之九，《周易一》。

也，形者体也，心通极于性，而体交引乎物，则是化物之端自体始也。故心为主则形为神役而万善以生，体为主则神反为形役而众恶以起。惟圣贤者心常为主而百体从令焉，则人欲皆化为天理。’^①以阴阳喻指神与形、心与体的关系。扬阳抑阴，主神心，黜形体 因为神心偏于善 而形体流于恶 若‘形为神役’则化人欲为天理。

论性情 他发挥了宋儒‘心统性情’的主张：‘性者体也 情者用也，心者统性情而兼体用者也。言其体则曰天地之大德曰生，言其用则曰天地感而万物化生。’^②性为体 情为用 而‘心者统性情’，为体用合一。又说：“明者，心德也，德本明而或昏之性为情汨故也。喜怒哀乐变于物，而性动于中，于是乎有昏德。喜者和之初，发也至于乐而溢矣，怒者和之初，变也至于哀而反矣。圣人之发必中节，故喜怒哀乐无非和者，而德常昭明。众人之情不能以性节，不特怒哀非和也，而喜乐亦非和矣。”^③乐者穷物 怒者伤物 纵穷物之欲则必有伤物之势，持满志之心则必多拂志之事。比其极而哀也 然后怒气尽而喜气萌矣。”^④心之德本明而见天性，性被蒙蔽为情，喜怒哀乐为情，其发中和不违性，不中和则走向反面。情之发中和则明德，中和即适当，有所节制，这是以心性规情欲，把情纳入合理的轨道，尊心性，黜情欲。

李光地强调必须明天理与人欲之分：“人心原只有天理，到得人欲炽时，竟与天理争衡，岂可说道心、人心势钧力敌？只说道道心微茫而已。然道心至此，已不能超然于人心之上，觉得混杂。到

《周易观象》卷一，《坤》

《周易观象》卷五，《复》。

《周易通论》卷二，《论离心学》。

底天理是天理 人欲是人欲 岂可竟不分别？^①以《尚书·大禹谟》“人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允执厥中”释易 证以道心即天理 制人欲之义。大蓄卦上艮为止下乾为刚健，因此有养刚健之德：“在己者养其天德之刚 制其血气之壮。”^②要制过度之情欲。他又以复卦加以说明：

夫所谓天地之心者，道心也，一阳在内而甚眇，故道心微，群阴在外而甚盛，故人心危，惟精惟一，则微者著矣。有不善未尝不知 精也 知之未尝复行，一也 其殆庶几乎 言能著其微也。初之不远复是也，允执厥中，则危者安矣。作德日休者安也。敦厚不迁者安也，以其得中故也。二五之休复敦复是也。未能遏人欲则甚危，然遏之而已矣。三与阳相背而处动体之极，故虽复而厉言其危也。未能存天理则甚微，然存之而已矣。四与阳相应而处群阴之中，故虽复而独言其微也。天理灭而人欲肆则微者愈微矣，危者愈危矣。微故有迷复之凶，危故有灾眚之及，用师则大败，无以胜人欲之强也，凶及于国君，无以安主宰之位也。至于十年弗克征，又何望于七日之来哉？虽然此皆心之失其职尔，若心得其职，则以之克己而必胜天，君泰而百体从令矣，又何败亡之凶之有，故其传曰反君道也。^③

复卦上坤下震，初九一阳来复，居于下为道心式微，众阴为人欲渐盛 人心处危险之中。引《尚书·大禹谟》“人心惟危 道心惟微 惟精惟一，允执厥中”与《易》互解。精即知不善，知有不善而未尝再

① 《榕村语录》卷之九，《周易一》。

② 《周易观象》卷五，《大蓄》。

③ 《周易通论》卷二，《论复心学》。

犯。微即察觉不善苗头。初九复正体现这一点，失之不远，便及时回归于善，“失而后有复非失则无复，一阳为卦之主，处卦之初，失之不远而复者也。觉之早反之易，则不至陷于过失而悔矣”。^① 复卦六二、六五居中 因此休美其德，六三与初九无应 且处“动体”，即下卦震之上，指人欲上升，有危险。六四与初九有应，但处众阴之中，想回归天理艰难。以复卦说明天理与人欲、道心与人心的关系 告诫要遏止人心、人欲 克己复礼 即复其善性。“七日来复”指迅速，很快地恢复善性。“十年不克征”指上六，带来严重危害。复具有特殊的意义：“复见天地心，犹观仁者不于博施济众，而于乍见孺子时也。”^② 复见天地心 源于复卦《彖》，“乍见孺子时”出自《孟子 公孙丑》 意指人之善心应见之于平凡之事。

四、德得于心，业成于事

李光地认为既然善非外在，而人本心固有，那么修养应是自修，他说：“明德者人之所得乎天之理，具于心而昭明不昧者也。人之所以不能常明者，气昏而物蔽之也。君子敬胜怠以去其昏，义胜欲以撤其蔽，此所以自昭其明德之道也。”^③ “自昭其明德”源于晋卦《大象》 此卦上离下坤 有“明出地上”之象 意指君子明德自昭 其心本有之德，修养非外力而靠自身，因为德已根植于自心。

自修要主静，他说：“凡天下之动以静为本，静之道以验于动，为至静亦定，动亦定，然后为静之至也。故方其静也，私欲不萌，廓然而大公，是不获其身也。及其动也，智诈不生，物来而顺应，是行

① 《周易观象》卷五，《复》。

② 《榕村续语录》卷三，《易》。

③ 《周易观象》卷六，《晋》。

其庭不见其人也。内不见己，外不见人，则义理周流而感应之累免矣。^①艮卦上下皆艮有止之义。止即静，在静动关系上，主静反对动。静则私欲不生；内不见己，外不见人，说明艮卦辞“不获其身”、“行其庭不见其人”不受外界的干扰，才能大公无私。

自我内修要诚或忠信，即实心而不欺，他十分重视诚的作用，指出：“盖阳实阴虚，人心之德必兼体焉。以其实心体之，谓之存诚，谓之忠信。以其虚心涵之，谓之直，谓之中，而其为性之存存无异也。以其实心而形于事，谓之立诚，谓之信谨。以其虚心而顺乎理，谓之方外，谓之正位，而其为发之中节无异也。”^②如天有阴阳虚实一样，人心也有虚实。就心体而言，其实为存诚、忠信，其虚为直、中。就心之体达用而言，实指立诚、信谨，虚则方外、正位。前者是体，属未发而存存之心，后者为用，属已发后而达于中节。

中孚就是诚。他说：“中孚者，有实心也，有实德也。无实心则文貌徒备，而推诚者不至，无实德则声闻过情，而自守者不坚。居上位则以实心为重，为其推诚有以及物也。在下位则以实德为重，为其自守有以成身也。”^③中孚卦上巽下兑，三、四为阴，其他为阳，九二、九五居中，有实心、实德之象。实心与实德在待人接物中有着重要的意义，以实心则待人以诚，以实德则期于自守。他又说：“易之道中而已矣，无过者也。而有过大过、小过之卦何也？曰大事而过之谓大过，小事而过之谓小过。系乎天下国家者大事也，于是而有过大，过之大者也，行乎一身日用者小事也，于是而有小过，过之小者也。”故大过者过于刚，君子则刚过而中也，小过者过于柔，君子

① 《周易观象》卷八，《艮》。

② 《周易观象》卷一，《坤》。

③ 《周易通论》卷二，《论中孚心学》。

则柔过而中也。’^①易讲中道 不应言过 易中有大过、小过二卦 分别指国家大事与日用小事之过，不主张过，过容易走极端，不过即适中，不偏不倚最好。中亦庸：“故其言行皆庸而无不信谨。中则无邪”矣，故其心常闲邪而诚无不存。推善以教人是以善世而德之博也。德盛礼恭是以不伐而道之化也。”^②此释乾九二《文言》“庸言之信 庸行之谨 闲邪存其诚 善世而不伐 德博而化”。九二居中 庸即常 日常之言行 防邪保存其诚 改变世俗 皆不离中。

由存诚到敬义 李光地写道：“乾虚而实 坤实而虚 何则 天者清通而妙乎象故虚，以其与太极为一也故实。地者坚厚而凝乎质故实，以其承天而无为也故虚。在人则乾者心也，坤者形也。心者神明不测可谓虚矣，然具乎性之真则实；形色皆天性也可谓实矣，然涵乎心之妙则虚，虚实者诚明之学之源也。诚明者合德而殊名 自其心之存存也 其中有主 故乾谓之存诚 其中无物 故坤谓之敬也。虚心以顺理，故坤谓之义也。无形则恐其离乎物，故言心者主于性而曰诚，诚者实而无不周贯之谓也。有质则恐其滞乎物，故言体者主于心而曰明，明者虚而无所滞碍之称也。”^③以乾坤、虚实之理说明存诚与敬义，“乾虚而实”即天象虚而与太极为一实，“坤实而虚”即地有质而承天无为虚。从不同角度看虚实，其意义不同，就人生修养看，虚实是诚明之学的根源，做到诚明合德而心存 其心有主就是存诚 其心无物 虚心 就是敬义 保存其诚 又主敬义。

他认为 敬义关系是不可分割的 其中敬为体义为用 说：“直

《周易通论》卷二，《论大小过卦义》。

② 《周易观象》卷一，《乾》。

③ 《榕村集》卷十五，《乾坤诚明之学论》。

者心之正也，方者义之行也。君子之学以敬为主，使邪曲之念不得萌于其心，则内不期直而自直矣。义以为质，使偏陂之端无所施之于事，则外不期方而自方矣。孤犹偏也，敬立则本固而有以为致用之基，义行则用利而有以为立本之助，内外既合则德不偏而大矣。然其大也，盖以直而为方，其心既正，故事循乎理而不疑于所行，何待学习而后利乎？^②然内直之至 即无不中矣 外方之至 即无不顺矣。中庸之学，始于敬义，极于中和者此也。”^①又说：“曰敬以直内，又曰义以方外，又曰敬义立而德不孤。孤者，偏枯之谓也。如佛家专用功在内，至于行事全不讲求，不复能措之用，岂不偏枯？申、韩在作用上讲得有实用，立可见之行事，至于天命人心、自然而然大源头，却不晓得，岂不偏枯？宋儒谓佛、老但知敬以直内，却不知义以方外，既不知义以方外，则所谓敬以直内者，亦未必果能敬以直内也。”^②此为解释坤《文言》“直其正也 方其义也。君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤”一段。“直”“方”心正 即是敬；“义”为行正 在敬义关系上 敬为本，义是用 本立而用达。敬属内，使内心正直，义属外，使行为方正，敬义是内外兼修，德性达于事功，此与《中庸》讲的中和之旨契合。他批评佛老偏于内，申不害、韩非偏于外，两者皆割裂敬与义的关系。

他多次谈到敬的意义，兹举几条：“诚能敬慎于先，则不至于败 然能念其自我而加敬慎，则亦有转败之理也。”^③“敬者人心之朝气也，人能常敬则常不昏矣。”^④“敬人者 人恒敬之 自有尊之理

《周易观象》卷一，《坤》。

② 《榕村续语录》卷三，《易》。

《周易观象》卷二，《需》。

《周易观象》卷五，《离》。

也。”^①敬以和一身之行 谦以制接物之礼 良心来复自知而已 恒久不变而德一矣。损身之过则物害亦远，益己之善则世利可兴。^②敬对己对人，立身处事至关重要。

对于义命 他指出：“是故事之初断于义而论也 无妄为天命之正，而何行之不利，何处之不安。事之中参义命而论也，行吾义焉而不计其利与害，守吾义焉而不计其安与危。事之终极于命而论也，命有时而拂逆，安之而后其行义也。果而不惑，命有时而穷困，顺之而后其守义也，隤而不息。”^③做事始终以义命为准。无妄卦诚而不欺，出处应守义，义是尽人力，自始至终守节气，操持正固，以义为准，不计较利害。命属天，人力不可为，因此要安于命。既不放弃主观努力，也不妄为。

李光地身为人臣，长于政事，因此谈修养反对空洞的说教，倡导见之行动：“诚即忠信也，非见之躬行之实，则忠信亦未有著落。”^④这一点尤其表现在他对德业的关系的解释上，如说：

行道而有得于心之谓德，所谓有得非泛泛之谓。直似有一物吞入腹内 不可复出 梦寐依之 死生以之 任世间可喜可惧之事，再不能夺去换去，才是有得。业指事言，不特大经纶，即做一件小事能成就，皆谓之业。忠信是存实心，如孝便要诚于孝，弟便要诚于弟，总是要自己慊心，不得徇外为人。念念如此，所以进德。然德又不是空空存在这里便了，须见之于实事。凡日用之间，无非忠信之心之所流注，以致言顾行，行顾

① 《榕村续语录》卷三，《易》。

《周易观象》卷十一，《系辞下传》。

《周易通论》卷二，《论无妄心学》。

《榕村语录》卷之九，《周易一》。

言 则所行所言 处处皆实理实事 可依可据 而诚立矣。^①

德出于心，见之于事。忠信便是德，忠信要实心、真诚。但德非空洞说教，而要见之于事，尤其在日常生活中体现，这就是事亦即业，以实心、实事释德业，反对空谈，强调践履的作用。依据《周易》，他对德业有以下三种表述：

第一“进德修业”。他说：“言所以乾惕者 非役于物也 非动于外也，盖进德修业而已。德得于心者，业成于事者，内主忠信则德日新，谨于言辞以立实事则业有可守。知理之极至而实心以至之，则于天德也庶几矣。知事之归宿而实行以终之，则分业之义可以不失矣。几者进而近，存者居而安，君子之德性学问至于如此，则自修不暇而又何骄乎，内省不疚而又何忧乎。因其时释终日之义，言无时不乾乾也，无时不乾乾而心犹惕，故虽危无咎。”^②“进德修业”出自乾《文言》为释九三“君子终日乾乾 夕惕若 厉无咎”。把修身与事功联在一起，内心即忠信，外在即事功。内修其忠信之德，以及言辞，而达于外在的事功。修养与事功皆离不开知与学，“盖讲学兼知行，讲明而践履之”^③。知晓修养德业的方法，以学问完善自己德性，以德性造就自己事业。又说：“聚则理得于心，辨则理验于事，宽居以待其熟也，仁行以固其守也，四者亦有元亨利贞之序。故人而知学犹下之种也，辨之之明犹达其枝也，从容成就而向于实矣，切己践履则实之成也。”^④“聚”“辨”“宽”“仁”出于乾《文言》属修养功夫 这四者与元亨利贞相应 其中包含知与行、修

① 《榕村语录》卷之九，《周易一》。

② 《周易观象》卷一，《乾》。

③ 《榕村续语录》卷三，《易》。

④ 《周易观象》卷一，《乾》。

养与事功的统一。

他以乾卦辞“元亨利贞”说明学问与政事的关系，说：“元，大也，始也，万物之始者便大。如唐虞是何等事业，洙泗是何等学问，然须知是尧舜之心胸，孔子之志愿，其初便大不可言。范文正做秀才，便以天下为己任；程明道方成童，便以圣贤自期，这却在事功、学问之先。赤子之心大人不失者，赤子之心最初之心，无所而为而为，不自私也。不自私便大，大则统率群物。长子曰元子，以能统率众子也。天子曰元后，以能统率诸侯也，长妻曰元妃，以能统率群御也。大而亨不必既亨始见其大，元自在亨之前。如孔孟终身不得行道，其大自在。我实有此大，不必问其亨不亨也。利而贞不必既贞始见其利，利自在贞之前，亨便当收回来。宜收而收，便有利益。利本训宜，宜便利。如人君手致太平，便宜兢兢业业，持盈保泰这是利。至于社稷巩固，则贞也。”^①元即为学做事之始，此时应有远大的志向，如诸圣贤那样。以赤子之心即大公至正之心干事业，统领百姓，事业壮大，如此便是亨。人君兢兢业业为天下致太平便是利，国家巩固便是贞。学问与事功始终是一致的。

第二 崇德广业 他说：“具易理于心，是以易崇德也；体易理于身，是以易广业也。盖凡人性之德，知则清明而其崇象天，礼则笃实而其卑象地，天地定位而变化行矣。圣人能存其本性之德，则与天地相似，故其理之具于心而为知也。日新日盛，是道所自出之门也。理之体于身而为礼也，日敛日固，是义所由入之门也，与天地之变化而日新富有者无异，故德崇而业广也。”^②此注《系辞》“崇德

《榕村语录》卷九，《周易一》。

《周易观象》卷十，《系辞上传》。

而广业”一段，人性包括知与礼，知为清明，礼为笃实，知是理具于心，礼是理具于身，身心统一，崇德与广业一致，这是由人的道德修养引出政事功，道德建设与事业相联。

第三 盛德大业。他说：“愚说仁、用两字，与先儒不同。仁在内者也，即德也，用在外者也，即业也。显以显其在中之仁，仁因显而日新，故谓之盛德。藏以藏其在外之用，是用因藏而富有，故谓之大业。看来仁即是德，用即是业。仁在中则自然显著，故日新之谓盛德。用既成则自然收敛，故富有之谓大业。德益著则业益大，日新即业也；业益敛则德益盛，富有即德也。故先言德，次言业以及德者，以此。”“精义入神，以致用也，利用安身，以崇德也。盖不于义理上研究得，则应用无本，不于世事上阅历过，则所得犹虚。”^①此为发挥《系辞》“显诸仁，藏诸用”，富有之谓大业，日新之谓盛德，以仁、用说明德业，仁属内，显仁即“日新其德”为盛德，用属外，用因而藏富有为大业，德业相辅，彼此消长，相得益彰。

他认为，无论是道德修养，还是做事都要有个积累的过程：“居恒之初，故因论常久之理。凡人立心行事所以能恒久者，循始终之序而为之以渐也。事无速效，学无小成，治无近功，故事而欲速则不达，学而进锐则退速，治而始急则终怠，皆浚恒之谓也。以为常理而浚之，反不能常矣，故以是为贞则凶而无所利也。”^②恒有恒义之意，“立心”即道德的培养，“行事”即干事，此两者要达于恒久，就要循序渐进，有一个积累的过程，此为恒卦初六“浚恒”否则“欲速不达”。

^①《榕村续语录》卷三，《易》。

^②《周易观象》卷六，《恒》。

以上三种表述殊途同归，皆强调道德修养与事功的联系。

五、皇上体《易》至用《易》神

李光地身为清圣祖近臣，经常结合易理与皇帝谈论政事，告诫圣祖循易而为政，他在《进易序》写道：

皇上讲学勤政，孳孳不息，则应乾之行，厚德深仁视民如伤，则配坤之道。进君子退小人，则察乎否泰之几，忧盛危明，则协乎日中之戒，皇上之体易者可谓至矣。神武不杀，固已见诸行，自天佑之，吉无不利。又已受其显报，皇上之用易者可谓神矣。^①

以乾《象》“自强不息”和坤《象》“厚德载物”喻指皇帝讲学勤政爱民，以泰否二卦说明事物总要向相反的方向转变，防止事物走向极端，为政要“进君子退小人”。如此，则皇上体易至用易神。

为政必须要处理好君臣关系，君为“五居尊位有养人之责而顺从上九之贤，圣人养贤以养万民也”。^②他借比卦分析：“比之道以诚为本，立诚于豫，以比于人则可以无咎矣。”“五为比之主而有刚中正之德，故极言比天下之道。比者亲附之辞也，阴相比则私矣，显其比则公矣。私故计较于物之往来，公故浑忘于彼之逆顺，尽我所以，比人之道而不计人之比不比。”^③比为比附，应以诚信为本，“显其比”即九五爻辞“显比”九五为卦主，阳刚居中正之位，喻指明君，显比即公开比附，君交臣，臣依附君皆光明正大，出于公心，有利于其团结。

《榕村集》卷十，《进易论序》。

② 《周易观象》卷五，《颐》。

③ 《周易观象》卷二，《比》。

于臣 他写道：“包荒者 尊贤容众之谓 盖善在所取 而恶亦未遽弃。《诗》曰 爰有树檀 其下维箝 包荒之谓也。冯河者勇也 决也，善必举，举必先，不善必退，退必远，无有顾瞻畏避之心也。不遐遗者，明足以烛幽隐，虽侧陋之贤必存心焉，伏匿之奸必察照焉。朋亡者，公足以同异不独行，无濡染之干而同道者，亦无比同之累。此四者必以包荒为本，包荒者天地之心也，覆载之量也。然非用冯河则吾道不伸，非遐遗则所处不当，非朋亡则或牵于私意，亦无以尽合事理而服人心也。故断而必明，明而必公，然后有以济包荒之用而合乎中道。至于公则无我，又有以存包荒之体而廓乎有容乎矣，此《论语》所谓宽信敏公者正相似。”^①“包荒”、“冯河”、“不遐遗”、“朋亡”为泰卦九二爻辞 九二刚中居大臣之位 上与六五之君有应。“包荒”尊贤容众 引《诗经·小雅·鹤鸣》“爰有树檀 其下维箝”意为取其善亦不遗恶 有兼收并蓄之心。“冯河”举贤果断，“不遐遗”心胸明察；“朋亡”不结党营私。此四者应为臣的品格。其中以“包荒”即胸怀宽广 能容纳人为主 与《论语》“宽信敏公”相一致。

又要养民治民，他以乾卦辞“元亨利贞”加以说明：

是以帝王体之动而法天之元亨，则德泽旁流，民物各遂其生。其在卦象，则九五一爻兼统六阳而居尊位，如乘六龙以御于天，有以兴云气雨下土者是已。静而法天之利贞，则大化既成 民物各得其性。其在卦象 则九五居尊 上下顺应 如一人首出于上，垂象端拱而万国之远太和翔洽者是已。天以一元生成万物，故帝王亦体元，以育正万类，所谓体元者体其生生

之心也。生生之心发于性之自然，无所为而为者也。其存于中也 无计功谋利之意 其及于民也 无市恩干誉之私 亦如天之以美利利天下而不言所利焉。故天德即圣学也，圣学即天道也。^①

动即体元亨，使民物各遂其生，表现在九五生长天下万物。静体利贞，此时大化已成，在于使民物各保其性，表现在九五，则是修养顺化。元亨利贞与生物养民相联系。“天德即圣学，圣学即天道”，说明统治者的养民治民治术体现天德。井卦上坎水下巽木，他注《大象》“劳民”、“劝相”云：“劳民者教民而慰劳鼓舞之 使自养也。劝相者教之友助赉恤之谊，使相养也。劳民如风之鼓动而使不倦，劝相如水之灌输而使不竭。”^②这是告诫民应自养，同时也要相互劝勉，相互辅助。又论颐卦说：“观颐者观其所养，如养人则公，养己则私，养心则大，养体则小，是不可以不辨也。自求口实者，观其自养，盖谋食亦生人之理，而口腹非尺寸之肤，但当业于本分而求所当得，如小人则食其力，君子则食其劳。”“极言养道皆养而得其正者也。”^③“观颐者观其所养”、“观其自养”、“自求口实”皆出自颐卦《彖》“颐为养之义 既要自养（出于公心）也要养百姓 在养心养体上，更重视养心。”

养民治民重在教化。他说：“圣人设教仁育义正，与天之四时配，圣人之所以为观者也。然其设教之本，则皆神道之所为神道者，孟子所谓所存者神，即卦辞盥而不荐，圣人所以神明其德者是也。”“设教于朝廷 则为民观而设者也 设教于邦国 则因观民而设

《榕村集》卷二十三，《元亨利贞》。

《周易观彖》卷八，《井》。

《周易观彖》卷五，《颐》。

者也。^①“神道设教”为观卦《彖》赋予教化的神圣性,《孟子·尽心上》“所存者神”与此卦辞“盥而不荐”皆说明以祭祀来达到教化的目的。教化主要以礼,礼即履,履有三义,“履危一义也,践履一义也,礼一义也。然践履必于礼,而谨礼者惧以终始者也”。^②礼为履之要义,践履、履危皆以礼为准绳。礼的目的在于别尊卑,使社会有序又说:“自乐而以礼 则为和豫矣 众乐而不以礼 亦为逸豫矣。”^③如天地有高低一样,“先王制礼以辨尊卑 尊卑既辨 民莫不得其分而志以定。如天泽之位既奠,则万物之在其中者,飞潜动静 亘古不变。《诗》云 君子所履 小人所视 此之谓也。”^④“天泽”即履卦上乾天下兑泽,《大象》告诫“君子以辨上下 定民志”,引《诗经·小雅·蓼莪》“君子所履 小人所视”加以解释 表明以礼分社会等级,使不同成员各居其位,为不变之常规。

在主张教化的同时,他也强调刑法的必要性:“故禁于未发以为豫,而小惩大戒以为福,乃教民之始事也。若废法以往,则宽而易犯,必有羞吝矣。”“《书》曰 明于五刑 以弼五教 故以正法为发蒙之要。”^⑤设置刑法在于“禁于未发”,防患于未然,引《尚书·大禹谟》“明于五刑 以弼五教”解释蒙卦初六《小象》“利用刑人 以正法也”。他说:“明其刑罚则民畏而不陷,申其法令则民晓而知警 体雷电初动之象也。”教化不明而民陷焉 刑非光大之道 故必哀矜。^⑥此卦震下离上为雷电之象,《大象》“明罚敕法”告诫施刑

① 《周易观象》卷四,《观》。

② 《周易观象》卷三,《履》。

③ 《周易观象》卷三,《豫》。

④ 《周易观象》卷三,《履》。

⑤ 《周易观象》卷二,《蒙》。

⑥ 《周易观象》卷四,《噬嗑》。

是用畏示警，使民明晓。即使用刑，一定要光明正大。又说：“明庶政以喻民而重于折狱，法离明艮止之义。”^①贲卦离下艮上，离为明艮为止，为政最好不用刑。

明末以来 朝政腐败 世风日下 以至于发生社会动乱 加之清兵入主中原，导致明亡。清朝建立伊始，其政权也不甚稳固，顺康两朝的统治者十分关注社会的治乱兴亡问题，作为皇帝宠臣的李光地也借易阐发了自己的看法。他认为，作为统治者首先要有一种忧患意识，这也是易教所要求的，如云：

文王身蒙大难，是有忧患也，推其所忧与民同患，而易因以作，故可即其命名而见其心。……衰世中古露其端矣，此乃明指为文王与纣之事。盖言文王身处忧患，故其推以教人者，深切如此也。危平易倾释辞危之意，又言易之道所以甚大而不废者，以此危辞而惧人以终始乎，此心其要归于无咎而已。^②……圣人忧患 都是忧患天下 不是只为一身。作《易》者其有忧患乎！吉凶与民同患，圣人满腔都是仁，原不见有一层皮壳。……其出入以度，外内便知惧，则虽师保之严，不是过矣。然又为之明其忧患，与所以致是忧患之故，牖民觉世，全是一片婆心。故人不自觉其有师保之严，而直如父母临之也。^③

《易》之作体现了作者的忧患意识。“危平易倾”即《系辞》“危者使平，易者使倾”，文王作易之旨在于以危辞示警，以使后来统治者知戒，时刻保持警惕性。圣人忧患非为己，而是为苍生，与民同忧患，

① 《周易观象》卷四，《贲》。

② 《周易观象》卷十一，《系辞下传》。

③ 《榕村语录》卷十一，《周易三》。

反映“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的志向。“其出入以度，外内使知惧。明其忧患 师保之严 父母临之”出自《系辞》 这是告诫统治者心常存忧患意识，时刻保持警惕性，知晓所以忧患的原因，起到师长父母教育的作用。

这种忧患意识也就是居安思危 处治防乱。他说：“贞常也 恒亦常也，言因多疾之故，而得以终其性命而不死也。盖当豫之时，柔而不正，必溺于豫矣，居得尊位，易溺之甚者也。然乘刚则是常有危难之象，得中则是有德之象，常有危难则警戒震动而不得以宴安，有德则能恐惧修省而不溺于宴安。”“常疾而常不死也。”^① 贞疾，恒不死”为豫卦六五爻辞，豫为娱乐，六五柔居尊位，本来易溺于乐，但其下乘九四，得中而有德，上体为震，能临危保持警惕，反省制止而平安。他举例，有病的人平时很注意身体，反而不至于得大病而伤其寿命，此与孟子所谓“生于忧患，死于安乐”之旨一致。

他向清圣祖进谏：“臣又观夫《序卦》、《杂卦》 皆以未济终篇，非欲其终于未济也。谓夫虽当已济之时，而常存未济之心，则所谓慎以终始，易之道也。故六十四卦三百八十四爻而一言以蔽之，终日乾乾是也。伏惟皇上垂意焉。”^② 未济为最后一卦，这体现作易的用心，说明虽然社会承平日久，也要有未济之心，保持警惕性，如乾卦九三爻辞“终日乾乾”，才能持盈保泰。凡事以预防为主，“在人心则戒惧于事先，克治于事后。在国家则兢业于平时，攘乱于既乱。《中庸》言喜怒哀乐致中和之功，而以戒惧慎独为要领者此也。”^③

① 《周易观象》卷三，《豫》。

《榕村集》卷十，《进易论序》。

《榕村集》卷十五，《离为明明德之学论》。

他论否卦说：“五当否过之时，居休否之位，有休否之德，故其占大人遇之则吉，然去否未远，戒惧不可一时而忘，故必有其亡其亡之心，而后有系于苞桑之固耳。盖泰之三所谓制治未乱，保邦未危也，当其未形而知其必至也。否之五所谓安不忘危，治不忘乱也，去之未远而虑其踵至也。然泰至上而犹告命，否至五而遂休，何也？曰此圣人之情所以见乎辞也。治则欲其常存，乱则欲其及返，虽然苟无此理，圣人亦安能以意为之哉。”^①“休否”、“其亡其亡，系于苞桑”为否卦九五爻辞，九五为君居否塞之时，即处危乱之地，心存危亡之心，才能采取的措施，使国家有“苞桑之固”。泰卦为否之反卦，九三爻辞“无平不陂，无往不复，艰贞无咎”讲防范于未然，而《系辞》释否九五“安不忘危，治不忘乱”如此才能持盈保泰。

社会动乱的原因是什么，他给予回答：“大抵治生于天，乱生于人，生于天而以人承之，故可以迎之先而保之长，生于人而以人制之，故可以遏之豫而返之速。”^②“天下衰亡动乱的原因在于人为。又说：“一世之盛衰治乱人为之也，人为之者欲动，情胜、利害相攻，其乱与衰也。至于逆天理而悖天心，人道或几乎熄矣。是何也？天心之仁，万古不变，而人欲之肆，横流无穷，故方其衰乱之极，复开治运。如冱寒之后再启阳春，此天心之不变者为之也。由此观之，治生于天者也，方其盛，治之极变为衰乱，则民物相残而与草木之顺化凋零者异矣，此人欲之横流者为之，由此观之乱生于人者也。”^③“治乱、安危相互包含，相互转化，在这里，人起着重要的作

① 《周易观象》卷三，《否》。

② 《周易观象》卷三，《否》。

③ 《榕村集》卷二十三，《消息盈虚》。

用。天是不变的，其理至善无恶，而人欲则横行，有悖天理，主要是“欲动、情胜、利害相攻”所致。这里的“天”有自然之义；“人”则是主观妄为，引申说按自然法则办事就不会出现动乱，若主观妄为，必乱无疑。

他反对空谈变，说：“形上超于形者，即乾坤之理，圣人所欲言之意也。形下成于形者，即乾坤之质，圣人所以立之象也。有器则气化行乎其间，因其流行之化而辨其节度，故谓之变。有变则有推移之机，因其推移之妙则可以行之而不穷，故谓之通。”^①“形上”、“形下”即《系辞》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。形上即理，形下即有形之象，形上非离形而寓于器中。以此谈变则为器即具体事物的变化，而非抽象的变化。变化是气化，变化又与通相联，变化相互推移通达不穷，即通。

对于社会的变革，他持谨慎的态度，在比较巽、蛊、革时指出：“《蛊》当以《革》、《巽》二卦比看。《巽》者，阴伏于内，弊之端也。蛊者，蠹蚀于中，弊之成也。《巽》如果子受湿，有一二软腐之处；《蛊》则内生虫蛀矣。故《巽》不过要搜索那一点伏阴，制而去之。若《蛊》则须从头整顿，所谓甚者必举而更张是也。《巽》曰先庚后庚，而《蛊》曰先甲后甲，甲者，从头做起之意。至《革》则通体全坏，须用变换一番，又甚于《蛊》矣。”^②此三卦有所不同。巽卦上下皆巽，初六、六四二阴伏于上下卦之内，喻指受虫蛀，弊端。九五爻辞说“先庚三日，后庚三日，吉”，庚居天干第七位，在己之后，为过中之数，意为要变更之始。蛊卦下巽上艮，六四、六五皆阴，指虫蛀

① 《周易观象》卷十，《系辞上传》。

② 《榕村语录》卷十，《周易二》。

于内，其弊更为严重。其卦辞“先甲三日，后甲三日”，甲为天干之首，有“终而复始”之义，喻指转化弊乱。又蛊之时，“物坏而事起焉，乃元亨之道，盖振敝与坏则易乱而治矣。涉大川，事之大者也，当蛊之时，非历危险不足以济也。甲者日之始，易坏而治，更始之象也。先甲三日，弃旧以图新，后甲三日丁宁而不倦。”^①“涉大川”、“先甲三日”、“后甲三日”皆蛊卦辞，意为处蛊乱之际，当有“涉大川”之勇，革除积弊，及早推陈致新，易乱而治。而革则说明社会机体全坏，应全面变革。此三者，巽为轻，蛊次之，革最重。

革非盲目而要趋时。他说：“道法始包羲，故其作八卦也。后世圣人所以立本趋时而起功业者，皆不能外焉。”“道法备于黄帝尧舜，故总其变通趋时之用，而极论之以下八条，皆其事也。时有变而通之，则民不倦矣，因其自然而人不觉其变，则民咸宜矣。盖凡易之道，变通而后可久，而所以神化而宜者，以其皆出于易简自然之理也。乾坤之道易简，故变化而无为，黄帝尧舜之垂拱恭己，无为而治者似之。按首节言圣人之道，以仁义立本，故列代相承，所以创制宜民者，非仁则义，皆聚人理财，正辞禁非之事也。递有通变者时不同耳。”^②诸圣作易在于趋时，即顺应自然界的變化，“变通”、“趋时”是易的实质，变则可恒久，但变化非主观妄为，而是出于“易简”，即自然之理。人关键在于顺应其变通之理，无为而治，即顺理而治。又说：“易之变莫大乎革也。”更新而已，故独赞其时之大。”“三四之间改革之时也，九三过刚而不中正，故以征凶贞厉为戒。当改革之时，妄动而往固凶，固守其常亦危也，然时则当革

① 《周易观象》卷四，《蛊》。

② 《周易观象》卷十一，《系辞下传》。

矣。故又言苟能反复详审改革之言，至于三就，则人必信之而可以革矣，亦己日乃孚之意也。^①变革以时为大。“三四”为九三、九四“九三”征凶贞厉“革言三就，有孚”。九四“悔亡，有孚，改革，吉”。九三居刚，但不中正，此时改革要把握时机，选择适当的时间，多次征询，九三、九四皆取信于人，然后再革。

作为清初的理学名臣，李光地治《易》恪守宋易，尤其推崇朱子，可以说是集清初宋易之大成。他于易虽论象数，但终归于义理，着重阐释易学中的微言大义，期以通经致用。他也利用自己的身份经常向圣祖进言，影响圣祖及清廷的易学，康熙后期由他领衔编纂的《周易折中》，大都采纳他的易学主张，使儒臣的易学与官方易学更好的结合起来，为清廷统治服务。

以张烈、陈梦雷、李光地为代表的儒臣易学，其大旨与清廷易学一致，皆以宋易，尤其是程朱易学为宗旨，重在阐述易道，并向当权者献计献策，期以通经致用。所不同的是，他们的易学属自己的成果，有相对的自由度。张烈治易主“因象设事，就事陈理”，陈梦雷则“知象则理数在其中”，皆强调即象明理的作用。李光地则专主义理，更重视微言大义，以理学释易更趋于完善。他们的易学可以说是对清廷易学的补充与完善，体现了清廷（主要指满族统治者）与汉族士大夫在学术上的认同，并把《周易》当成为维护其统治的工具。

第六章 儒臣对宋易图书 先天太极说的辨伪

对宋易图书先天太极说的批评，顾炎武、黄宗羲、黄宗炎等明遗已开其先路，并产生很大影响。儒臣对图书先天太极说的批评有毛奇龄、胡渭、李塨。他们对宋易图书先天太极说的批评可以说继承了明遗之遗绪，但又有所不同，而是通过旁征博引，追根寻源，全面而系统地对图书先天太极诸说进行考辨，力图证明其伪，廓清迷雾，还《周易》本来面目。他们与前此明遗的批评，既是清初易学的一大特色，同时也构成了清初群经辨伪运动的一个重要部分。

第一节 毛奇龄的易学

毛奇龄生于明天启三年（1623），卒于清康熙五十二年（1713）^①，一名姓，字大可，别字于齐、春庄、初晴等，又号西河，浙江萧山人。明末为诸生，明亡曾一度抗清，后复出，于康熙十七年（1678）应博学鸿儒荐，授官翰林院检讨，入史馆预修《明史》，二十四年（1685）冬，告假南归，后托病不复出。

关于其卒年，有二说，一为康熙五十二年，一为五十五年。据其门人蒋枢于五十九年补辑《西河合集》云：“先生自康熙三十八年以后，越五年而东归草堂，又九年而卒”当为五十二年。

毛氏之学从陆、王入，尤以经学为主，兼善史学、音韵、乐律、诗文等，博综通贯。他为学受刘宗周影响，与其弟子“抗言高论，出入百子，融贯诸儒”。^①供职史馆时，反对《明史》立《道学传》，赞同王学，与维护朱熹的张烈发生争论。晚年治学渐趋向考据，反对杜撰臆说，主张“说经贵有据”，同时辅以“汉儒之说经者，而以义而裁断之”。^②重视汉学，因为“汉去古未远，其据间解断，犹得古遗法”。^③由此他对群经多有考辨，如证明《大学》无古今文之殊，斥《子夏诗传》、《申培诗说》为伪作，考订《周礼》非周公作，但非伪书等，反映当时治经的一种倾向，那就是部分学者开始向考辨经文转移。

其易著有《仲氏易》三十卷，《推易始末》四卷，《春秋占筮书》三卷，《易小帖》五卷，《易韵》四卷，《河图洛书原舛编》一卷，《太极图说遗议》一卷。对其易著，四库馆臣评道：“毛奇龄说《易》之语，而门人编次成书者也。奇龄所著经解诸书，惟《仲氏易》及《春秋传》二种是其自编，余皆出门人之手，故中间有附入门人语者。”^④《仲氏易》是其代表作，他说：“仲氏者，予仲兄与三也（与三即字），仲氏在崇禎之季，避难得锢疾，授生徒以说经自娱，而尤长于说《周易》。或劝之注《周易》，不答。当予出亡时，仲氏泣送予，谓曰：‘古贤处忧患者，必明《易》，汝知之乎？’予拜而受言，暨予归被征，而仲氏病，至乞假而仲氏已不可见矣。顾其说《易》，实有西汉以还魏晋六朝遗法，为宋元诸儒所未及者，予哀其志，就兄子文辉口授诸《易》大旨，暨各卦诂义而扩大之，为《仲氏易》。虽然使仲氏为《易》而止

邵廷采：《思复堂文集》卷七，《谒毛西河先生书》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社，1997年版。

② 《春秋毛氏传》卷三十六，《毛西河先生全集》，萧山陆凝瑞堂藏板。

《易小帖》卷一，《四库全书》本。

《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

如是不乎？^①与三即锡龄，《仲氏易》原为其兄锡龄所作，锡龄死后，毛奇龄在此基础上加以充实完善，终成三十卷。

一、道学实道家之学

毛奇龄的易学与其学术一致，侧重在考辨道学，他在考察道学渊源时写道：

圣学不明久矣。圣以道为学，而学进于道，然不名道学。凡道学两字，六经皆分见之，即或并见，亦只称学道，而不称道学。如所云，君子学道，小人学道，盖以学该道，而不以道该学。其在鬻子、老子而下，凡书七十八部，合三百二十五卷。虽传布在世，而官不立学，不能群萃州处，朝夕肄业，以成其学事，只私相授受以阴行其教，谓之道学。道学者，虽曰以道为学，实道家之学也。故《隋书·经籍志》明云：黄帝大道但传之其人，而不立师说。惟汉时曹参荐盖公能言黄老，而文帝师之，于是有道学一派，倡始两汉。而魏、晋以降，六季最盛，如《陈书·儒林传》载：梁简文尝置宴殿堂，集玄、儒两家之士，先命道学互相质难，此正清言肆出，道学盛行之际，然犹玄、儒两判，无溷杂者。是以道书有《道学传》专载道学，人分居道观，名为道士。士者，学人之称。而《琅书经》曰：士者何？理也。身心顺理，惟道之从，是名道学，又谓之理学。（宋儒言理如此）逮至北宋，而陈抟以华山道士自号希夷，与种放、李溉辈张大其学，竟搜道书《无极尊经》及张角《九宫》倡太极河洛诸教，作《道学纲宗》。而周敦颐、邵雍与程颢兄弟师之，遂篡道教

^①《仲氏易》卷一，《四库全书》本。

于儒书之间(其说详见予《河洛原舛》及《太极遗议》诸文 又佛书《禅源诠集》亦载太极图,名阿犁耶识,相传周濂溪亦受之了元禅师者今《遗议》不载。)至南宋朱熹直丐史官洪迈,为陈抟作一名臣大传 而周、程诸子 则又倡《道学总传》于《宋史》中,使道学变作儒学。凡南宋儒人,皆以得附希夷道学为幸。如朱氏《寄陆子静书》云:熹衰病益深,幸叨祠禄,遂为希夷直下孙,良以自庆!又《答吕子约书》云,熹再叨祠禄,遂为希夷法眷,冒忝之多,不胜惭惧。是道学本道家学,两汉始之,历代因之,至华山而张大之,而宋人则又死心塌地以依归之,其为非圣学,断断如也。^①

其《太极图说遗议》认定,《道藏》的太极先天之图与周敦颐的太极图“两图踪迹,合若一辙”,^②周氏太极图源于《道藏》太极先天之图。

纵观历代易学,他认为,东汉易学“自马融、郑玄外,凡说易家,如宋衷、干宝、虞翻、荀爽、陆绩、侯果、蜀才卢氏 以及蔡景君、伏曼容诸儒,各守师承以立说”。如有的主旁通(如地水师旁通天火同人类),有的主正变(如乾正变自姤到剥 坤正变自复至夬类),有的主乾坤为父母(谓诸卦皆乾坤所生),有的以泰否为胚胎(谓泰否阴阳各均为诸卦包育),有的兼宗六子(谓兼从六子迁变),有的专本十辟卦 未能会通,“补苴傅会 未免牵强”。而王弼则“尽扫诸前儒所说,而更以清谈。以为互体不足,遂及卦变,变又不足,推致五行,弥缝多阙,不如尽己之为快。而嗣此失学之徒,便于饰陋,悉屏

《西河文集·辨圣学非道学文》,1937年《万有文库》本。

《太极图说遗议》,《毛西河先生全集》,萧山陆凝瑞堂藏板。

绝汉学，专宗弼说。而于是辞象占变四不存一，方体位数，十亡八九矣”。延及“赵宋，则仅晓王学而不识汉学。程颐作《传》，斥诸卦变。而考其为传，周章难明，其万不通处，亦终不能不仍取卦变而杂补之”。^①朱熹以为后人解《易》“譬如烛笼添一条骨，则障了一条明”。明代卢东元以为“自汉至宋，千有余年，说《易》君子不知凡几。至理宗朝，程朱出，而诸儒尽废膏之竭矣，何有笼骨？”如欲助明，则当曰灯檠添膏，不当曰烛笼添骨。”程朱废膏烛尽如废汉易，毛氏称“斯良然”。^②又评来知德说：“来氏举嘉靖乡试，以易学荐授翰林院待诏，予同馆生有编之入《明史·儒林传》者。夫只得汉学十分之一，而世竟传之，且至如此，然则汉学可少耶？”^③大体肯定汉易，对汉以下王弼，尤其是宋易持批评态度，这与他反道学学术立场一致。对宋易的批评主要是因为其中的图书先天太极之学。^④

首先考辨河图洛书。毛奇龄赞同郑玄对大衍之数的解释，以为五行与大衍之数有关。按郑玄注大衍之数，其于五位相得而各有合最为明晰。如云天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中，这五数为生数。然而阳无耦阴无配，未得相成。于是地六成水于北，与天一并，天七成火于南，与地二并，地八成木于东，与天三并，天九成金于西，与地四并，地十成土于中，与天五并，而后五位以成。天地之数有五，即五行之数。一水天数合地六为一匹，二火地数合天七为二耦，三木天数合地八

《推易始末》卷一，《四库全书》本。

《易小帖》一。

《推易始末》三。

参见朱伯崑：《易学哲学史》第四卷，华夏出版社 1995 年版。

为三匹，四金地数合天九为四耦，五土天数合地十为五匹，因此二五阴阳各有合。“此本注天地五十五数而用之为大衍之数之说，乃准其数目，核其次第，析其方位，详其分并，俨然一二三四金木水火，中边奇偶四正四维，灼灼在目。”^①但大衍数非河图。自谓：“闲尝学《易》淮西，见郑康成所注大衍之数，起而曰：此非河图乎？则又思曰：焉有康成所注图而汉代迄今不一引之为据者？则又思：大衍所注见李氏《易解》者干宝、崔憬言人人殊，何以皆并无河图之言？则又思：康成所注《大衍传》其于河出图句既有成注何以翻引入《春秋纬》文即前《河图》九篇，《洛书》六篇之说而不实指之为大衍之数？”由此而知图之来历即“抔之所为图即大衍之所为注也，然而大衍之注之断非河图者，则以河图之注之别有在也”。“则此所为注非即抔之所为图乎？康成但有注而无图，而抔窃之以为图。康成之注即河图亦非河图，而抔窃之以为河图。其根其底其曲其里明白显著，可谓极快然。”^②郑玄以五行解大衍之数并未提及河图洛书，至于宋初陈抟配以河图洛书纯属妄说。把大衍之数当成河图的始作俑者是宋初道士陈抟。

毛氏认为宋易伪造河图洛书附会于《易》也与太乙九宫说有关：“夫大衍之数，虽亦易学所固有，即太乙下九宫法亦术数之最有据者，然总非图书。盖太乙九宫显然为汉儒所尊，然并无名洛书者，故张衡疏中盛称律历卦候九宫风角，而疏末又另举河洛六艺篇名，并不溷及可验也。如此注为康成所撰，凡汉晋唐儒皆宗之，并不曰此河图之数。况康成于下文河出图，洛出书注，又别云：《春秋

^①《仲氏易》卷二十八，《系辞下传》。

^②《河图洛书原舛编》，《毛西河先生全集》 萧山陆凝瑞堂藏板。

纬》云河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符，河龙图发，洛龟书感，河图有九篇，洛书有六篇。此数语并见之《汉书》及列史志中，是大衍之数本康成所注，而康成自云此非河图。河图有九篇，则他人不得搀一语矣，况自持授图后，其徒刘氏与邵氏各相抵牾。刘以五十五数为洛书，四十五数为河图，而邵氏反之，其时学者无所适从。而胡瑗门人阮逸者，乃伪造关朗易传，袒邵辟刘，于是南宋儒者，多是邵说。然终涉疑义，乃又假为蜀山隐者所授，作龙马旋毛文，袭司马君实《潜虚》画数作龟甲文改易星点思缦饰其隙而不知纰漏益甚。^①《乾凿度》有太乙九宫，太乙为北极星神，主一年四季节气，取阴阳之数，自一至九依次行于九宫并配以八卦：即坎宫一，坤宫二，震宫三，巽宫四，中宫五，乾宫六，兑宫七，艮宫八，离宫九。按四正和四维方位及所配数字，纵横斜相加皆为十五，共四十五。可以说是对京房卦气说和古代明堂说的发展。但在当时并未有称此为河图。到了宋初陈抟附会大衍之数和九宫，以伪造河图洛书。在毛氏看来，这显然有悖汉儒原意。

其次，考辨先天太极说。毛奇龄在考察太极先天图的渊源时指出：

夫隋唐、赵宋不相接也，方士画于前，儒臣进于后，不相谋也。一入《道藏》，一入纶馆，又未尝相通也，而两图踪迹若合一辙，谁为之者！闻之汉上，所进图在高宗绍兴甲寅，而亲见其图而摩画之，则在徽宗政和之丙申。其间游仕西洛，搜讨遗文，质疑请益，寝食不舍者一十八年。然后著成《易传》九卷，《易图》五卷，岂复有一切于其间者？况其图后注云：右《太极

① 《仲氏易》卷二十八，《系辞下传》。

图》，周惇实茂叔传二程先生。其称惇实，则犹在英宗以前未经避讳改名之际（惇实改惇颐，避英宗讳也）其图之最真而最先已了然矣。^①

隋唐指太极先天之图起于隋唐，赵宋指周敦颐太极图传自赵宋，方士指道士画图于隋唐之时，儒臣指朱震进图于南宋绍兴年间，入《道藏》指《太极先天之图》入《道藏》，入纶馆指朱震所进之图藏于史馆，“闻之汉上”指朱震所进图在高宗绍兴甲寅（1134）丙申即1116年。黄宗炎之功是通过《太极先天图》与《太极图》比较，揭出《太极图》源于《太极先天图》，毛奇龄之功则考实《太极图》的传授，证明朱震所进《太极图》为周敦颐所为。

他具体分析了太极图如何从道家移植过来的：“道家以太乙为太极，即一元也，然非第一○也，亦非三轮图也。第一○为阴静，第二为坎离匡廓，第三○为阳动，此即先天图也。所云乾坤定南北，坎离分左右者是也。但坎离之中一小○，则一元也。阴阳水火所媾之胎，复炼以五行水火木金土三五之精而归于一元，则于是五行之下，又有第四○即太极也。夫然后生生不穷，加二○焉。则是第四大○与第二小○皆为太极，而连上三○，则为太极先天之图。”^②朱熹所传周氏图首句“无极而太极”，毛氏考证依宋国史所录为“自无极而为太极”，“当时国史以濂溪儒宗，载图说原文入濂溪传中，本曰自无极而为太极。而南宋儒者刻其说于乾道间，则曰无极而太极”，“史官无改人成文者，况景卢名迈即洪容斋也。容斋博核伉直，定无讹错与益损二弊。即或非其手笔，系前人史官，然亦何苦

① 《太极图说遗议》。

② 同上。

为此”。^①此针对朱熹。

在注《系辞》有“易有太极”一章时，毛氏指出太极说的错误：“一、谓是伏羲画卦时则画卦是作卦不是生卦，《系词》凡言生如生变化生吉凶生情伪生利害皆是筮卦非画卦也。二、伏羲画卦是由乾而坤而八纯而因重，以至六十四，此夫子本辞自言之，并无由一而二而三而四之法。三、太极只中而不分之义，而为图为说聚讼不决此必不可为训者。四、四象从来无解。”^②崔憬云，一蓍为太极。于是分之为二，以象二，是太极生两仪。李鼎祚《周易集解》云，四十九数而未分为太极，分之则为阴阳。于是揲之以四，以象四时，是两仪生四象。虞翻谓四象即四时。于是一扚，再扚，再变，三变而成八卦，是四象生八卦。荀爽云，四时通变而生八卦。毛氏旁征博引后发表自己的见解，认为此章讲的是生卦次序，而非画卦次序，具体而言，未揲之先，合五十之数，聚而不分，有大中之道。《说文》极，中也。屋极之谓中，言不分于一隅，也即太极指的是大衍之舍一不用者，两仪是分而为二以象两，四象是揲之以四以象四时，八卦是四揲十有八变而成之者。

关于先天图，包括伏羲八卦次序图、方位图和伏羲六十四卦次序图、方位图，毛氏在考辨基础上指出其八处谬误说：“故先天之图其误有八：一画繁。二四、五无名。三三、六无住法。四不因。五，父子女女并生。六，子先母，女先男，少先长。七，卦位不合。八，卦数杜撰无据。”^③画繁指自一画为阳，二画为阴，三一为乾，三二为坤，而其画已毕。未有画至六十四卦者。今图取巧，只

《太极图说遗议》。

《仲氏易》卷二十八，《系辞下传》。

《仲氏易》卷一。

以黑为阴，白为阳，此非羲画法。倘若羲画原法，则黑皆两画，六十四卦在阳有一百九十二画，在阴有三百八十四画，太烦琐，此非自然因重之数。四、五无名指 四象分四画为太阳、少阳、少阴、太阴，今增至十六画，又增至三十二画，而名为十六象、三十二象，这显然与《系辞》所谓四象八卦不符。三、六无住法指，《易》只有三画 并无四画、五画，三画而止，可名之为八卦。如果连翩加画，则何以三画有名，四画、五画只空画而无名呢？况且何以见画之当止于三，当止于六。不因指，乾坤成列，始画八卦，八卦成列，始作重卦，故曰因而重之，因者因成列之卦。倘若一连画去，何所因？父子母女并生指，乾父坤母合生六子，此系辞明言八卦之次第。先天说云八卦并生，不对。子先母，女先男，少先长指，先天说六子俱先坤，兑离先震 巽先坎兑 又先离 离又先巽 于一索再索之叙 俱失尽矣。羲画次第必不如此。卦位不合指，先天八卦方位图以递加之画而环图之 乾一右转 巽五左旋 以乾南、坤北、离东、坎西为象 实本于魏伯阳的《参同契》乾坤运轴，坎离匡廓之图，而妄名先天。邵雍以《说卦》“雷风相薄 水火不相射”为证。此与《说卦》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错”之义不符。卦数杜撰无据指，卦原无数，但以大衍之数推之，则乾西北卦，正当地六相成之数，故曰乾六，坤西南卦，正当天九相成之数，故曰坤九。先天八卦次序图有乾一兑二离三震四之数，纯属杜撰。

二、三易之说

毛奇龄除了考辨图书先天太极说之伪外 还提出自己的三易说 ，

对此他写道：

易有五易 世只知两易而不知三易（与《周礼》三易不同），故但可言易而不可言《周易》。夫所谓两易者何也？一曰变易，谓阳变阴，阴变阳也。一曰交易，谓阴交乎阳，阳交乎阴也，此两易者前儒能言之，然此只伏羲氏之易也。是何也？则以画卦用变易，重卦用交易也，画卦重卦，伏羲之事也。若夫三易，则一曰反易，谓相其顺逆，审其向背而反见之，一曰对易，谓比其阴阳，絜其刚柔而对观之。一曰移易，谓审其分聚，计其往来而推移而上下之。此三易者自汉魏迄今，多未之著，而《周易》之所为易，实本诸此。是何也？则以《序卦》用转易，分经用对易，演易系词用移易也。夫《序卦》分经者，文王之为易也，演易系词者，则亦文王之为易，而或云周公之为易也，夫文王周公之为易则正《周易》也。今既说《周易》而曾不知周易之为易也而可乎？①

此五易为变易、交易、反易、对易、移易。所谓“变易”变易者以阳变阴，以阴变阳，变者为动，不变者为静。如乾变坤，坎变离。所谓交易者，“以下卦交上卦，以八卦交六十四卦，上交者为动，下受交者为静，就其或动或静者而反复审测，令有常度，则其中有刚者，有柔者，有柔而刚者，有刚而柔者，而刚柔断乎其中，刚柔者阴阳也。阴阳既断，可以属辞矣”。②如乾坤交为泰否，坎离交为既济、未济。前者用以画卦，后者以成重卦，此为伏羲易。他以变易、交易解八卦和六十四卦本源，说：“夫伏羲但画八卦耳，何曾画六十四卦

① 《仲氏易》卷一。

② 《仲氏易》卷二十七，《系辞上传》。

乎？系辞曰乾坤成列，易立在其中，则先画乾坤。又曰八卦成列，象在其中，则次画八卦。又曰因而重之，爻在其中，则于是乎不在画也。第因其所画而复配之为六十四卦而易象终焉。”^①八卦本《系辞》“始作八卦”画卦程序本《说卦》“参天两地”，此阴阳互易乾坤之变为八卦者也。”“以乾坤二卦遍交之六子之卦，而随以六子之卦反交之乾坤，而六十四卦成焉。此因而重之也，此真兼三才而两之者也。”^②

关于反易、对易、移易这三易，毛氏自认为是他的发明。于反易，他说：“文王就一卦以测两卦，而即就变卦重卦以推覆卦。故乾坤为变卦，屯蒙为覆卦，需讼为交卦。先以立三易之则，而就其中计之，则变易者八，兼变者八，兼交易者十二，而反易之数成焉。”^③如屯卦反转为蒙，咸卦反转即为恒。此种倒转专取爻画，不取卦象，不移转易。“序卦用转易”；反易”与虞翻的“反对”相似。

于对易 他说：“乃统而计之 除八纯之外 上篇余二十六卦 下篇余二十六卦，合之得五十二卦，各两两相对，而咸恒既济未济四卦，但为之首尾，则正与《序卦》反易之数适相合焉。此岂无故而云然者哉！故曰此对易也。”^④以正变占对看，是需卦与讼卦相对，同人与大有卦相对，而不是以需、讼两卦与晋、明夷相对，同人、大有与夬、姤相对。他所理解的“对易”与人们有所不同，如上经需卦、讼卦与下经晋卦、明夷卦相对，以地对天，以火对水，又如上经同人、大有与下经夬、姤相对，以五阳对五阳，一阴对一阴。此种相对

① 《仲氏易》卷二十七，《系辞上传》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

取上下体之卦象。他不仅“专取形次”，也“兼取象数”此为“分经用对易”，难免有所牵强附会。“对易”近似于虞翻的“旁通”。

对移易，他说：“吾欲演易，则必使易之为义行于辞间。取六十四卦之已成者，相其阴阳之各萃与夫阴阳之间者而两判之。其各萃者则谓之聚，谓阴与阴聚，阳与阳聚也，以中无间之者也。其相间者谓之分，谓分阴于阳，分阳于阴也，若因其已聚而分之者也。而于是就已成之聚与已成之分者，而为之移易焉。”^①其法则是除乾坤两卦外，分为聚卦与分卦，聚卦指一卦之阴阳爻象各聚一方，如剥复二卦，一阳自聚，不与五阴间隔，分卦指一卦阴阳爻象相间而分，如师卦五阴间一阳，此卦源于聚卦剥复二卦，剥卦二上互易，或复卦初二互易，为师卦。聚与分的爻象上下推移，即为推易。又如泰否二卦为阴阳类聚之卦，泰卦三上互易，为损卦，否卦四初互易，为益卦。“移易”也与十辟卦变及朱熹卦变之说不同。“移易”是反推前演爻辞而不取变后占象数，而其他卦变说都是取两卦递变而顺逆相接，取变占不取推演。“移易”与荀爽之“升降”相似。移易也即推易，如他所说：“乃于是倡为推易之例，曰方以类聚，取此六十四卦三百八十四爻中，其上下方位阴阳合并者，谓之聚卦，夫阳与阳类，阴与阴类而从而聚之，是类聚也。乾卦所谓亦各从其类者是也，乃即此卦画之类聚者，而于以推移而分，易之谓之分卦，亦谓易卦。夫聚阳为阳群，聚阴为阴群，而此为分之，是群分也。”^②又“夫所谓类聚群分而生吉凶者，系辞也。前未明言系辞，故此以系辞直揭之，所谓成形成象而见变化者，即推易也”。^③“演易用推易”。

① 《仲氏易》卷二。

② 《仲氏易》卷二十七，《系辞上传》。

③ 同上。

毛奇龄着重阐述了移易 他说：“《周易》者 移易之书也。虽易例有三：一曰倒易，叙卦用之，一曰对易，分篇者用之，而必以移易一例为演易属辞之用。即演易属辞，概有十例。曰名：曰义，曰象，曰方位 曰次第顺逆 曰大小体 曰互体 曰时 曰气 曰数目 曰乘承敌应。”^① 名 “天行、地势、云雷、屯山、风蛊诸辞皆乾坤八卦别名。”义 “乾健、坤顺、坎险、震动皆义，词有顺以动，险而健类。”象 “一恒象，如乾首、坤腹、乾马、坤牛、乾圆、坤方、乾金玉、坤布釜类，皆《说卦》所有。”方位 “坤卦以西南为离兑，东北为艮震，蹇解以西南为坤，东北为艮，复以离为南国，随以兑为西山，皆以《说卦》定方为词，并无先天图所说乾南坤北离东坎西。”“次第顺逆”，自初至上为往为顺，自上至初为来为逆，凡卦皆然。往前为右，来后为左，师卦左次，丰卦右肱皆是。顺上为贵，逆下为贱，鼎之从贵，屯之下贱皆是。顺往则初为本，上为末，咸之志末，大过之本，未弱皆是。逆来则上为首，初为足，乾之无首，比之无首，咸其拇，贲其趾皆是。“大小体”，益六爻体大离曰大光，大过六爻体大坎曰过涉。豫自初至五，五爻体小，比曰利建侯，大壮自三至上四爻体小，兑曰丧羊，于易曰羝羊触藩，以此类推可见。“互体”，谦互坎曰利涉大川，豫互艮曰介于石，师互震曰长子帅师，随互艮曰系小子。如泰之帝乙归妹，以互震兑，震兑为归妹卦。履之名履，以互离巽，离巽东南卦主礼，履者礼。“时气”，临至于八月，复七日来复，丰虽旬无咎，革已日乃孚，蛊先甲后甲，巽先庚后庚，皆时。甘临土气，苦节火气，噬黄金气，涣乘木有功，木气以及震巽木甲乙，乾兑金庚辛，坤艮土戊己，离火丙丁，坎水壬癸，皆气。“数目”，用九老阳，

用六老阴，三驱七复，长阳少阳，十朋二簋，中阴少阴，其他大衍五十天地之数，五十五二篇之策，万一千五百二十，其为数止此而已。“乘承敌应”，上爻乘下曰乘，屯六二之难乘刚，下爻承上曰承，归妹初九言相承。初与四、二与五、三与上，其阴阳相抗者曰敌，艮上下敌应，不相与，其阴阳相配者曰应，比上下应，恒刚柔应。

毛奇龄把《周易》当成卜筮之书。作《仲氏易》就五易以推衍《周官》三易之法，作《推易始末》，立十筮以括《周官》九筮，又作《春秋占筮书》，是因为《春秋》一书中记载了有关大量卜筮的史料：“惟《春秋》诸传，间存两词，其在卜词，如陈敬仲奔齐，传所云：‘凤凰于飞，和鸣锵锵’是也。而在筮辞，则如陈敬仲初生，传所云：‘观国之光，光远而自他，有耀’是也”。而汉以下筮法已荡然无存，即所谓“凡一十二公，二百四十年间所载，其词具在而并无解者，虽杜氏有注，孔氏有疏义，总未明了。即或焦贲、京房、虞氏、荀氏辈偶一论及，亦且彼此卜度而不得要领，以致王弼邪说横行于世，而宋人和之。且谓《春秋》筮辞统属附会，一似事后言状增损之，以欺后世者，不惟占筮亡，即《周易》亦亡。夫象辞、卦辞，犹筮辞也。圣人设卦观象以系词，犹之刚柔相推，八卦相荡以玩占也。易以象为辞，而今反舍象而断辞；易系词以明占，而今反舍占而专求此卦词之字句，是词象变占不当并设，而究其所为字句者，又仍无一解”。自认为《春秋占筮书》成后，“易义明，即占易之法亦与之俱明觉。向时读诸传而茫然者，而今豁然；向之绎其辞，覈其事，以为必不能是有而闷然者，而今则实见其是，而喟然、快然。此非三古以来，数千年不传之秘，至今日而始发之乎”。^①他强调占的作用：“夫圣道有四，占虽

^① 《春秋占筮书》卷一，《四库全书》本。

一道而上兴鬼神,下开事物通民志以定大业莫切于此。^①

关于毛氏易学,学者对其考辨图书先天太极之学大都给予肯定,说他“征引前人之训诂以纠近代说《易》之失,于王弼、陈抟二派攻击尤力,其间虽不免有强词漫衍,以博济辨之处。而自明以来,申明汉儒之学,使儒者不敢以空言说经,实奇龄开其先路”。^②“若论清学界最初之革命者,尚有毛奇龄其人,其所著《河图洛书原舛编》、《太极图说遗议》等皆在胡渭前,后此清儒所治诸学,彼亦多引其绪。”^③至于以《春秋》与《周易》互相印证,这体现其治“以证经而经明,校传而传显”^④的精神。

第二节 胡渭的易学

胡渭生于明崇祯六年(1633),原名渭生,字拙明,别字东樵,浙江德清人。他年十二而孤,虽遭颠沛,犹好学不辍。十五为县学生,寻入太学。潜心儒家经典,尤擅长舆地之学。徐乾学撰修《一统志》,延他参与纂辑事,因得博览天下郡国书。康熙三十八年(1699),因再从侄胡会恩官京师,他乃复游日下,礼部尚书李振裕,侍讲学士查升,皆尊为当代儒宗。未几以老病归。查升供奉内廷,暇日以《禹贡锥指》进呈,清圣祖览而嘉之。四十二年(1703)圣祖南巡,他撰《平成颂》献诸行在,有诏嘉奖,召他于南书房直庐,赐饌及书扇,又御书“蓄年笃学”四大字赐之,五十三年(1714)卒于家。

《仲氏易》卷二十八,《系辞下传》。

② 《四库全书总目》卷六,《经部一·易类六》。

梁启超:《清代学术概论》,东方出版社1996年版,第15页。

李燾:《西河合集序目》,《毛西河先生全集》本。

著有《禹贡锥指》二十卷、《洪范正论》五卷、《大学翼真》七卷等书。

胡渭在易学上的代表作为《易图明辨》。他论及《易图明辨》之作说：“敬可（徐善——引者）与余厚，向京师出（《徐氏四易》）以示余。其言河图洛书，以刘牧得希夷之传，而西山两易殊可疑，余深以为然，僭作《题辞》，要不出此意。既而思之，河图洛书自秦汉以来，未有能言其状者。至五季而始出，何可遽信？学者不能痛绝图书之谬种，而徒辨刘、蔡之是非无为也。岁庚午，与敬可读书莫麓峰下，方且效一得之虑，相与更定是书，而敬可寻以病归，卒于家，吾欲言之，无以为质矣。因复穷究其义，知图书之形象，自古无传，当姑从汉孔、刘之言而阙其疑，至于宋人之所传，一概难信。越七岁为今丁丑，始成五卷。”^①从其自述治易过程看，《易图明辨》非一朝而成，而有一个过程。在京师时，胡渭与徐善过从甚密，从而得知宋易河洛之学，于是始作《易图明辨题辞》，以申明批评河洛先天之学宗旨。庚午为康熙二十九年（1690），他又与徐善读书莫麓峰下，继续《易图明辨》之作。徐善卒后，他进一步考辨河洛图书之学的源头，于丁丑，即三十六年（1697），初成《易图明辨》五卷。但据此书卷首《题辞》末载“康熙丙戌”知此书终成于四十五年（1706），三十六年至四十五年这十年间，他对《易图明辨》不断增补，终成十卷，可见于此书用功之久，用力之勤。这十卷可以说是《题辞》的展开，说明胡渭考证河洛之学的立场始终未变，其观点前后一致。

该书为清初以来易辨伪之集大成者，此书意图是驳斥朱熹《本义》卷首所列九图，故称《易图明辨》。他论及此书宗旨时说：

古者有书必有图，图以佐书之所不能尽也。凡天文地理、

^①《易图明辨》卷五，《启蒙图书》，《四库全书》本。

鸟兽、草木、宫室、车旗、服饰、器用、世系位著之类，非图则无以示隐贲之形，明古今之制。故《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》不可以无图，唯《易》则无所用图，六十四卦二体六爻之画，即其图矣。白黑之点，九十之数，方圆之体，复姤之变，何为哉？其卦之次序方位，则乾坤三索、出震齐巽二章尽之矣。图可也，安得有先天后天之别？河图之象，自古无传，从何拟议？洛书之文，见于《洪范》 奚关卦爻 五行九宫 初不为《易》而设；《参同契》、先天太极 特借《易》以明丹道 而后人或指为河图，或指为洛书，妄矣。妄之中又有妄焉，则刘牧所宗之龙图，蔡元定所宗之关子明《易》是也。此皆伪书，九、十之是非，又何足校乎？故凡为易图以附益经之所无者，皆可废除。……吾谓先天之图与圣人之《易》 离之则双美 合之则两伤。

由此看出，其书内容有二：一是以为河洛图式解释八卦乃后人所杜撰，与《周易》无关；二是肯定邵雍先天易学出于道教的炼丹术，非《周易》本义。朱熹《本义》所列九图 皆可废除。

一、唯《易》则无所用图书

胡渭认为伏羲作《易》不本于图书，《周易》前面列图书始于朱熹的《周易本义》，因此，他就从河图洛书入手，对象数学进行系统清算。此书引黄宗羲、黄宗炎兄弟和毛奇龄《仲氏易》言论甚多，是对当时图书辨舛的总结。^② 对于河图洛书，有以下几个基本观点：

第一 伏羲作易之本不专在图书。他说：“《易》之为书 八卦焉

① 《易图明辨》卷首，《易图明辨题辞》。

② 参见朱伯崑：《易学哲学史》第四卷。

而已。卦各具三画，上画为天，下画为地，中画为人，三才之道也。羲皇仰观而得天道，俯观而得地道，中观于两间之万物而得人道。三才之道，默成于心，故立八卦以象之，因而重之，遂为六十四，所谓兼三才而两之也，言八卦则六十四卦在其中矣。观下文所举离、益、噬嗑等，皆因重之，卦可知也。夫子言羲皇作《易》之由，莫备于此。河图洛书乃仰观俯察中之一事，后世专以图书为作《易》之由，非也。河图之象不传，故《周易》古经及注疏未有列图书于其前者，有之，自朱子《本义》始。《易学启蒙》属蔡季通起纂，则又首本图书，次原卦画，遂觉《易》之作全由图书，而舍图书无以见《易》矣。学者溺于所闻，不务观象玩辞，而唯汲汲于图书，岂非易道之一厄乎？^①从作《易》的根源讲，《系辞》认为伏羲观象作卦，而所观察的是天地万象，既广大又多方面，属自然。河洛图书只是其中之一，后世所谓河洛图书为作《易》根源是荒谬的。河图之象失传，从《周易》古经到汉唐注疏，均未见图书列于其前。只是从朱熹《本义》始，把河图洛书列于卷首，后又被蔡沈纂成《易学启蒙》而广为流传，这显然与易道相背离。

第二 天地之数不得为河图。他指出：“卦者易之体所以立，蓍者易之用所以行。韩康伯云：卦象也，蓍数也，蓍极数以定象，卦备象以尽数四语，划然分晓。盖象中虽有数而终以象为主，数中亦有象而终以数为主。故夫子言数皆主蓍，曰极数知来之谓占，曰参伍以变，错综其数，曰极其数，遂定天下之象，曰幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，曰数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。凡此类无一不以蓍言，而此章尤为明白，举天地之数正为大衍之数张本。

《易图明辨》卷一，《河图洛书》“论伏羲作易之本不专在图书”条。

其曰五位者即五奇五偶，非指数数之中五，一三五七九同为奇，二四六八十同为偶，是谓五位相得。一与二、三与四、五与六、七与八、九与十，一奇一偶 两两相配 是谓各有合，于五行五方曷与焉？于天地生成曷与焉？于河图洛书又曷与焉？”^①凡此所说的数皆指蓍数，“天地之数”章所说的数亦指揲蓍之数。举天地之数五十有五，是为大衍之数张本。“五位相得而各有合”，谓天奇与地偶之数相配。朱熹认为，“天地之数阳奇阴偶，即所谓河图者也”，胡渭则主张，天地之数只与筮法相联系，只是生 筮 的数 并非画卦之数 与五行五方说无关，与河洛之数亦无关系。

第三 五行生成之数非河图 亦非大衍。毛奇龄《原舛》云：“数不得为图，衍不得为画。”胡渭认为此二句真千古格言，但也有未尽善之处。其辨道：

大衍者揲蓍求卦之法也。大衍之数出于天地之数，而非即天地之数。盖天地之数，《易》与《范》共之 凡天下之言数者 未有外于此者也。大衍之数 则唯《易》有之，《范》不得而有之也。康成注大衍与四象，皆本《汉书·五行志》，《志》据刘向父子《洪范五行传》，以推灾异。其所引《左氏》陈灾传说。盖刘歆取大传之六七八九十 以续《洪范》之一二三四五 而为生成妃牡之数。意主《洪范》初不为易而设 即其末举坎、离二卦 亦以证水为火牡 火为水妃云尔 终于大衍无涉也。唯《律历志》言备数则引《易》大衍之数五十 言钟律则引参天两地而倚数，言历法则引大衍之数，四营之象而以天地之数终焉。大抵五行主《洪范》 则附以《春秋》而不及大衍，《律历》主大衍，

① 《易图明辨》卷一，《河图洛书》“论天地之数不得为河图”条。

则附以《春秋》而不及《洪范》考厥源流区以别矣。故刘说虽未尝有图，而图实在其中，藉令绘以为图，亦但可名天地生成图，或五行生成图，而断断不得名之曰大衍图。何也？蓍无五行，无方位，无生成，无配耦也。今试就筮法而按之，自四营成易，以至十八变而成卦，格中之所陈，版上之所画，孰为天生而地成，地生而天成邪？孰居北而为水，居南而为火邪？方者圆者，单者复者，皆安在邪？而《原舛》云大衍之数其形象原如此，吾所不解，若乃窃之为河图，则固有其形其象矣。生成、南北、方圆、单复一一不爽，如宋人之所说矣。幸彼不见郑注，苟见之则援以相证，更增一重金汤之固矣。然而天地之数终不得为河图者，则以《大传》无明文，而五十有五但可以生蓍，不可以画卦也。毛公惟知数不得为图，而不知大衍之数与天地之数不可混而为一。惟知衍不得为画，而不知郑注乃刘氏《洪范》五行之数，非伏羲大衍四营之数也。……总之，康成以九篇为河图，久以认贼作子而复据生成配耦之数以注《易》遂为伪关《易》之嚆矢，此所谓藉冠兵而齐盗粮者也。于抟乎何尤？毛公恶宋太过，故其立言往往刻于宋而宽于汉，夫岂平心之论与？^①

大体来说 西汉五行推尊《洪范》则附以《春秋》不涉及大衍 律历推崇大衍则附以《春秋》不涉及《洪范》说明《周易》与《洪范》二者各有源流。刘向父子作《洪范五行传》，取《系辞》六七八九十之数，以续《洪范》一二三四五之数，但未把五行生成之数当成大衍之数，其对五行的解释，可称为五行生成图，不得名为大衍图。至宋

《易图明辨》卷一，《河图洛书》“五行生成之数非河图并非大衍”条。

代，图书学派又以五行生成图解释大衍之数。朱熹于《本义》中，以河图中宫天五乘地十注大衍之数。毛奇龄关于河图是宋人陈抟据郑玄大衍注所创的考证，胡渭给予充分肯定，但认为，毛奇龄将宋人之所谓河图，称之为天地生成图或五行生成图是可以的，而称之为大衍图，则断断不可。因为大衍之数是蓍数，“蓍无五行，无方位 无生成 无配偶也”。他进一步追踪 郑玄大衍注源于《汉书·五行志》和《律历志》，《五行志》则又是本于刘向父子《洪范五行传》而来。这样不仅纠正了毛奇龄考河图洛书的失误，而且指出宋人之造伪的依据，把河图之学的源流考辨得一清二楚。毛氏辨河图有抑宋扬汉之嫌，胡氏则对汉宋持平。

第四，太极两仪四象非图书之所有。朱熹《启蒙》采用刘牧之义，用河图洛书解释《系辞》“易有太极”章。胡氏以为此章讲揲蓍成卦过程，不仅与图书无关，而且与画卦无关。对此章的解释，他借鉴毛奇龄、李塉的说法，但又与李塉说有所不同。李氏以此章讲揲蓍过程，以四象为揲四以象四时。胡氏主张此章讲相生之序：“所谓太极者一而已矣，命筮之初，奇偶未形，即是太极。迨夫四营而成易，合挂扚之策置之於格，或五或四则为奇，或九或八则为偶，是谓太极生两仪。至于三变而成爻，画之于版，三奇为 ☰ 曰老阳，三偶为 ☷ 曰老阴，一奇二偶为一 曰少阳，一偶二奇 为 -- 曰少阴，是谓两仪生四象。至于九变而为三画之小成，十八变而得二体之贞悔，是谓四象生八卦。由是各占其所值之卦爻，是谓八卦定吉凶。由是吉者趋而凶者避，是谓吉凶生大业。”“太极两仪四象之递生，其为揲蓍之序，益洞然而无疑矣。”^①初筮时奇偶未形为太

《易图明辨》卷一，《河图洛书》“论太极两仪四象非图书之所有”条。

极，四营后合卦扚之策，或五、四为奇，或九、八为偶，即太极生两仪。三变而成爻，依七八九六之数，画为老少阴阳之象，即两仪生四象。九变而为三画卦，十八变而为六画卦，即四象生八卦。“四象”不应理解为揲之以四，而是指所值之卦爻，即“易有四象所以示”之义。这是对毛、李说的修正。李塉读胡渭《易图明辨》后改旧说从之。在答胡渭书中说：“拙解虽成，然清夜思之，尚未自信，以舍一分二揲四是相连之事，非相生之物也。今得妙解豁然，直是相生之序矣，真是生生之易矣。”^①胡渭对四象解采纳朱熹《本义》“易有四象”文的注释，但扬弃了其画卦说。

第五，图书不过为易兴先之至祥。主张圣人据图书作易的依据是《系辞》说的“河出图，洛出书，圣人则之”。在胡渭看来，“以图为易兴先至之祥，正与夫子凤鸟河图并举之意相合。《大传》曰易之兴也，其于中古乎。又曰当殷之末世，周之盛德，然则二圣系辞亦当有先至之祥。易兴于中古，岂徒以姜里东山忧患之故哉。易将兴而图书出，所谓先天而天弗违也。图书出而易遂作，所谓后天而奉天时也”。^②河洛图式不过是圣人作易之前所出现的祥瑞之物，而非易本身，这表明易之作非因河图洛书。针对黄宗羲对河洛的解释，胡渭说：“伏羲之世，风俗淳厚，岂有山川险易之图，结绳而治，岂有户口扼塞之书。且举河洛以该四方，未免曲说改出为上，尤觉难通矣。”而主毛氏《原舛编》之说，即“大抵图为规画，书为简册，无非典籍之类”。^③

第六，据《尚书·顾命》文，古河图乃周朝宝器之一。他说：

① 《易图明辨》卷一，《河图洛书》“论太极两仪四象非图书之所有”条。

② 《易图明辨》卷一，《河图洛书》“论图书不过为易兴先至之祥”条。

③ 同上。

“《顾命》东西序之所陈类皆玩好 唯大训河图为载道之器，《周官》天府总谓之大宝器，祭祀陈之示能守，丧祀陈之示能传也。”他客京师时，曾与万斯同论及此事，万氏以为“幽王被犬戎之难，周室东迁，诸大宝器必亡于此时，河图无论后人，恐夫子亦不及见”。胡氏又检《周本纪》云“犬戎杀幽王骊山下 虜褒姒 尽取周赂而去 赂即珍宝货财也，可见河图实亡于此时”。^①河图随着周东迁后王室诸宝器散失而亡，因此周史苾宏之徒未及亲见，孔子亦发出“河不出图”的慨叹。

第七，洛书为上古象形文字。他引《说文序》加以发挥：“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文，其后形声相益，即谓之字，字者言孳乳而浸多也。然则文与字不同，文之点画少，字之点画多，洛书之文，盖与仓颉初制相类。”^②洛书不过是一种与仓颉初制相类的象形文字。

胡渭认为，图书之学与汉代五行说和九宫说有关，由此出发，进一步挖掘了图书之学的渊源。

关于五行 他认为出于《洪范》“五行之名肇见于《洪范》 其一二三四五，以微著轻重为次，自气而形而质俱在其中，未见此但为生数，而必待六七八九十以成之也。易有四象而无五行，此与天地大衍之数绝无交涉”。^③五行出于《洪范》，只讲“以微著轻重为次”非讲生成之数。《周易》只讲四象 没有五行 五行与大衍之数无关，《周易》与《洪范》属两个系统。他追述了五行说附会图书学的过程，认为自春秋以迄两汉，言五行者裨灶、梓慎主占候，吕不韦

《易图明辨》卷一，《河图洛书》“论古河图之器”条。

《易图明辨》卷一，《河图洛书》“论古洛书之文”条。

《易图明辨》卷二，《五行》“论古五行之序”条。

主时令，刘向主灾异，刘歆兼主历数，扬雄草玄，亦与泰初历相应。

“虽皆言生成之数，却非为易而设”。到了郑玄“始援以注易，而四象之义乃定。要之，未有以此数为河图洛书者”。而“自伪龙图出，而始以五十有五为羲皇重定之数矣。自伪关易出，而直以五行生成为龙马所负之图矣。刘牧、蔡元定从而扬其波，抑又甚焉。自此以后，刘、蔡迭为兴废，或以此为河图，或以此为洛书，谬种流传，变怪百出，原其弊，《汉志》有以启之”。^①图书之学的产生虽与秦汉间五行说有关，其中郑玄以五行附会于易，但未明确称此为河图洛书。真正称河图洛书者是“伪龙图”，指陈抟《龙图》，也就是说河图洛书直接渊源于宋初道士陈抟。

关于九宫说，胡渭认为九宫源于明堂九室，《大戴礼记·明堂》讲九室分布：南曰明堂其本名，古者以西为上，故九室起自西南。二九四者，二为总章左个与明堂右个，九为明堂太室，四为明堂左个与青阳右个。七五三者，七为总章太庙，五为太庙太室，三为青阳太庙，六一八者，六为总章右个与玄堂左个，一为玄堂太庙，八为玄堂右个与青阳左个。二九四共为十五，七五三共为十五，六一八共为十五，纵横十五，与自然妙合。“后世九宫之数实权輿于此，其以某室当某数者，盖取九九算术，所设乘除之位，以定明堂九宫之数也。”^②

后汉代学者以八卦之方位配明堂之九室，创造了“太一下行九宫图”。《后汉书·张衡传》注引《易纬·乾凿度》说太一取其数以行九宫。郑玄注云：“太一者，北辰神名也。下行八卦之宫，每四乃

《易图明辨》卷二，《五行》“论洪范五行传生成之数”条。

② 《易图明辨》卷二，《九宫》“论古九宫之数”条。

还于中央。中央者，地神之所居，故谓之九宫。天数大分，以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午，是以太一下九宫，从坎宫始，自此而坤，而震，而巽，所行者半矣，还息于中央之宫。既又自此而乾，而兑，而艮，而离，行则周矣。^①这里从坎一始，到离九终，都是根据明堂九室之数确定的，可以说后汉开启了混淆河图九宫之先河。陈抟以九宫为河图，蔡元定翻作洛书，其特点是戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五为腹心，纵横数之，皆十五。这正与汉代九宫相符，其实既非河图，亦非洛书，强配八卦，更是附会。

二、辨先天诸易图

关于邵雍的先天易学 胡渭认为 先天卦序图出于数学上的加一倍法 先天方位图出于道教的炼丹术 均与《周易》无关。^②

对于伏羲次序图，即横图，按照邵雍的说法，八卦六十四卦产生形成的次序是一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，俗称加一倍法。此法模仿扬雄《太玄》之乘法以参 但《太玄》自丑至午 得七百二十九而止。而邵氏种加一倍法以至千百万无穷，亦“邵子之数学，而非古圣人之易矣”。^③胡渭认为太极生两仪，两仪生四象，是揲蓍之序，四象生八卦，是画卦之序。邵氏的错误在于将揲蓍之序与画卦之序混为一谈，以揲蓍之序为画卦之序。朱熹斥《太玄》为老氏之学，而把邵氏之学当成圣人之易，是堕入异端而不知。

胡氏认为邵氏横图出于陈抟，但与陈抟之意不同，陈氏“太极

① 《易图明辨》卷二，《九宫》“论乾凿度太一九宫之数”条。

② 参见朱伯崑：《易学哲学史》第四卷。

③ 《易图明辨》卷六，《先天古易上》“论邵子伏羲八卦次序”条。

图作白黑回互状，函两仪四象八卦皆子在母中。譬诸岁时，一岁本一气耳，析之而为寒暑，则二气矣。又析之而为春夏秋冬，则四气矣。又析之而为分至启闭，则八节矣。皆一分为二，子在母中者也”。到了邵氏“变为横图，则两仪四象八卦皆子在母外。初画为仪，中画为象，终画为卦，而太极一画，更居其先。是犹一岁之外，别有寒暑；寒暑之外，别有四时；四时之外，别有八节也。其谬不已甚乎！虽名为先天，而实失希夷之意矣”。“以六子之卦成之坤前，将夫子《大传》所云 成象乎乾 效法乎坤与 乾坤成列 因而重之，一索再索得男得女诸语，显然抵牾，是敢于悖圣人，而以此解经真鹵莽之甚者也。”^①依陈抟先天太极图，两仪、四象、八卦皆存在于太极之中，即子在母中，如同一年四时八节即存于一岁之中。而邵氏变其为横图，其中两仪、四象、八卦，皆居于太极之外，如同子在母外，四时八节存于一岁之外。此先天既非陈氏先天太极图原意，也与《系辞》“乾坤成列 因而重之”诸语不符。在胡氏看来，“希夷之图，象学也。而康节则专精于数。故往往以蓍数为卦象，与经旨背”。^②关于象数关系 他引《左传》韩简曰：“物生而后有象 象而后有滋，滋而后有数。数即象之分限节度处，生于象，而不可以生象。康节加一倍法 欲以数生卦 非也。”《左传》主数由象生 反对邵氏数生象说。

伏羲方位图 即圆图 胡渭认为出于《说卦》“天地定位”章的误解，此章与八方之位无涉。“天地定位、山泽通气、雷风相薄，水火不相射”，分别指的是乾坤、艮兑、震巽、坎离自相为匹配。至于八

《易图明辨》卷六，《先天古易上》“论邵子伏羲八卦次序”条。

同上。

卦相错 是说“天或位于下 地或位于上 而且与六子之位同列矣。山泽之气不但二者自相通，而且与天地雷风水火之气互相通矣。雷风水火亦然。”^①表示天地雷风水火山泽之气相通，指重为六十四卦。邵雍推之于方位，以自震至乾为顺，自巽至坤为逆，并且喻之以左旋右行，其说出自《参同契》。《参同契》实质上是利用易道讲丹术。胡渭就此评论说：“故谓丹道出于易则可，谓圣人之作易；意在明丹道 则不可也。”^②不是圣人作《易》之意在明丹道。总之，“丹道可以倚易 易不为丹道而作”^③

邵雍提出“先天学心法”和“心为太极”说：“先天学心法也 故图皆从中起，又曰心为太极，可见极即中，中即心从中起，谓从太极起也。天地万物之理有一不本于太极者乎？有一不具于人心者乎？”胡渭加以分析：“愚谓人之一身 即先天图 心居人身之中 犹太极在先天图之中。朱紫阳谓中间空虚处是也。图自复而始，至坤而终，终始相连，如环，故谓之环，环中者六十四卦，环于其外即太极居其中也。在易为太极，在人为心，人知心为太极，则可以语道矣。”^④认为邵氏说的“图皆从中起”的“中”字 即极或心 从中起指从太极、人心起，如“天向一中分造化，人于心上起经纶”。依此而“推之于大小横图，两仪、四象、八卦皆由太极而生，亦所谓从中起也。此邵子之数学即邵子之心法，终日言而不离乎是。故托易之著为图，不必与圣人之易尽同也”。^⑤ 胡氏的意思是说，依照邵氏所谓“心法”，即数学法则，所推出的方圆二图，不过是邵雍先天

① 《易图明辨》卷六，《先天古易上》“论邵子伏羲八卦方位”条。

② 《易图明辨》卷三，《周易参同契》“论炼已进火”条。

③ 《易图明辨》卷六，《先天古易上》“论邵子伏羲八卦方位”条。

④ 《易图明辨》卷七，《先天古易下》“论邵子伏羲六十四卦方位”条。

⑤ 《易图明辨》卷七，《先天古易下》“论邵子伏羲六十四卦方位”条。

易学，与圣人之易不同。

对于后天之学 胡渭说：“按以上二图 文王八卦次序 文王八卦方位）非古所传，亦邵子作也。乾坤三索之次序，出震齐巽之方位，伏羲之易本如此。而邵子独以为文王之易名之曰后天，以尊先天之学。^①易无所谓先后天，亦无所谓伏羲易与文王易之区别，冠以“先天”“后天”之名 实质是尊先天易。总之：“吾以为邵子之易，与圣人之易，离之则双美，合之则两伤。学者不可以不审也。”^②

三、学《易》正宗

胡渭的《易图明辨》虽是批判宋易河洛先天易之作，但其最后也正面表明了自己的观点。他所谓的正宗，就是伏羲、文王、周公、孔子之易，学易应以四圣为主，以义理或微言大义为宗，切于实用，而非空泛的说教。

他认为四圣作易虽侧重点不同，但应联系起来看，不应割裂，因此其宗旨是一致的。说：

伏羲有画而无辞 文王系彖 周公系爻 孔子十翼 皆递相发挥，以尽其义。故曰圣人之情见乎辞，辞者所以明象数之难明者也。而朱子顾以为三圣人之易，专言义理而象数阙焉，是何说与？且《易》之所谓象数，蓍卦焉而已。卦主象，蓍主数。二体六画，刚柔杂居者，象也。大衍五十，四营成易者，数也。经文灿然 不待图而明。若朱子所列九图 乃希夷、康节、刘牧

^①《易图明辨》卷八，《后天之学》“论邵子文王八卦方位”条。

^②《易图明辨》卷十，《象数流弊》“论邵康节”条。

之象数，非易之所谓象数也。三圣人之言，胡为而及此乎。伏羲之世书契未兴，故有画而无辞，延及中古，情伪渐启，忧患滋多，故文王系彖，以发明伏羲未尽之意，周公又系爻，以发明文王未尽之辞，一脉相承，若合符节。至于孔子绍闻知之统，集群经之大成。论者以为生民所未有，使伏羲、文王、周公之意，而孔子有所不知，何以为孔子，既已知之，而别自为说以求异于伏羲、文王、周公，非述而不作之指也。然则伏羲之象得辞而益彰，纵令深玩图画，而得其精微，亦不外乎文王、周公、孔子所言之理，岂百家众技之说所得而窜入其中哉。^①

他并不反对易中的象数指蓍卦，卦主象，蓍主数，朱熹讲象数，出于以《周易》为卜筮之书，以纠专言义理之偏。但所列九图，并非《易》之象数，而是陈抟系统说的象数。在胡渭看来，四圣之易，即伏羲之画，文王之象，周公之爻，孔子之《易传》，虽属于不同阶段的易，但有一种相互继承的关系，前后可谓一以贯之，所谓“递相发挥，以尽其义”，体现了画爻彖辞四者，以及象数与义理的统一。

相对于宋易图书之学，胡渭似乎对王弼易有所同情。他说：“王氏筌蹄之喻，虽出于庄子，而其义不同，其所谓忘言象者，亦谓学易者观象玩辞期于自得，久之当有所融释脱落耳。非若为先天之学者，欲尽弃周孔之言，专于羲皇心，地上驰骋也。即其卦爻之解，间有涉于虚无者，亦皆庄者之微旨，与坎离龙虎之说，精粗相去远矣。故伊川教人且看王辅嗣、胡翼之、王介甫三家易，以其所主在义理，不为百家众技所惑也。宋人奉陈邵为伏羲，而顾斥辅嗣为老庄，吾

^①《易图明辨》卷十，《象数流弊》“论四圣之易”条。

不知其何说矣。^①王弼采《庄子·外物篇》“得兔而忘蹄，得鱼而忘筌”注《系辞》“得象而忘言”、“得意而忘象”，但与庄子不同。对于“忘言象”的解释，是“学易者观象玩辞期于自得，久之当有所融释脱落耳”。这里有把象当成工具，而理解其中的义理才是目的之义。他又引程颐教人看王弼等易，表现出其解易侧重义理的立场。

从卜筮与义理关系看，四圣之易也是一致的。他考察易为卜筮书的来历说：“易为卜筮之书，与医药种树并称，秦人之见也，然其说亦有所自来。古者太卜所掌，唯夏商以来相传之繇辞，如《左氏》之所载者，而文王、周公易象之书则藏于周鲁之太史氏，故陈厉公时，周史始有以《周易》见陈侯者。陈侯使筮之而有观六四之占。及昭公二年韩宣子来聘，观书于太史氏，始见《易象》与《鲁春秋》，可见《易象》之书他国不皆有。孔子《十翼》则作于晚年，而传之商瞿子木未尚，流行于世，秦僻在西垂，何由得见，李斯未必知，即知之亦必不信，其以《易》为卜筮之书无足怪者。而儒者遂谓易专为卜筮而作，夫伏羲既画八卦，而即制蓍为筮法，孔子赞《易》亦以蓍龟为神物，而深明其用，谓《易》为卜筮之书无甚碍。”^②但以此谓伏羲作《易》专为卜筮，而文王、周公孔子却说出许多义理，非伏羲之本义，则讲不通。义理必依赖文字流传，伏羲时书契未兴，因此立象以尽意，卦画有形而义理无形，有形者可见，而无形者不可见，然其意实在立人之道，即仁与义。三圣递相祖述，发挥仁义之旨，伏羲之义乃可大白于天下，怎么能说孔子之《易》非文王、周公之《易》？文王、周公之《易》非伏羲之易呢？

《易图明辨》卷十，《象数流弊》“论学易正宗”条。

② 同上。

诸圣对易有所偏重，但“其切要人伦日用所不可斯须去者，而非徒卜筮之书矣。幸而秦火不及，学者得见完书。上之可以穷理而尽性，下之可以反身而寡过，顾徒以农夫红女百工商贾不能用，而欲崇不言之教，视系辞如糟粕，毋乃过为高论，堕老庄之环中而不觉也乎”。^①易为卜筮为特定历史条件下的产物，不能孤立静止地看，而应把它置于易的形成大背景中加以考察，文王、周公，尤其是孔子皆发挥伏羲之旨，融卜筮于义理之中，发展了伏羲易，它们之间不见断裂，只见传承。

胡渭也承认卜筮的作用，说：“且夫卜筮之事非君子所常有也，善当为恶不可为，乃心自明，何必筮死生富贵，非人之所能为亦焉。用筮惟天下大事，人但能料其可否，而气数推有非鬼神不能知者，是之谓大疑。于是乎谋及乃心，谋及卿士庶人，而复谋及卜筮焉。故曰：人谋鬼谋，百姓与能。然必其居也，有观象玩辞之学，而后其动也，有观变玩占之明。计一岁之中，居之时多，动之时少，及其动也，不疑之事什九，可疑之事什一，其大疑者又加少焉。君子于卜筮亦未尝数数也，圣人岂专为卜筮而著一书，使天下后世之人日日端策拂龟，听命于鬼神，而不务民义也哉。”^②但认为卜筮的作用是有限的，它只是人们应对事变的一种方式，是人不能有所作为后，求助于超人力以期达成的行为，或者说是理性难为而乞求于非理性的行为。此种行为可以求得心灵上的慰藉。如果这种行为泛滥，则会使人丧失理性的思考及能动性。

四圣一致也表现在皆讲人道上。庄子曾说易以道阴阳，胡渭

《易图明辨》卷十，《象数流弊》“论学易正宗”条。

② 同上。

则谓：“此非周之言，而古之言也。盖古者三易之法掌于太卜，一曰连山，二曰归藏，三曰周易，其经卦皆八，其别皆六十有四。非但彖爻之辞自为一书，如《春秋》内外传所载诸繇辞，亦不得与焉。其所见者，唯二体六画，刚柔杂居之象，以为道阴阳宜也。”到了文王系彖，周公系爻，则以阴阳推之于人事，而所言无非仁义中正。孔子作《十翼》则又发彖爻之蕴，竭尽而无余。“圣人之所以穷理而尽性，君子之所以反身而寡过，皆在此书，奚止道阴阳哉。微三圣之辞，则伏羲作易之旨郁而不明，万古如长夜矣，而顾谓三圣不如伏羲何欤。”三才之道 在天为阴阳 在地为刚柔 在人为仁义 其为性命之理是一致的。《洪范》由天道以推之人道，《中庸》由人道以合之天道，皆讲天人合一之理。“三圣所重在人道，而天地之道亦无不备焉。”伏羲时没有文字，不得已而画奇偶以垂教，阴阳可以画见，而仁义不可以画见，因此说者只以为易道阴阳，而不知伏羲之旨专在立人之道。如果伏羲时有文字则亦必言及仁义。“老庄之徒，抨击仁义，故厌薄周孔之辞，以为不足道，儒者不能辞而辟之，反为之推波助澜。尊伏羲不言之教，抑三圣阐幽之辞，岂不悖哉！”^①四圣宗旨一致，皆以人道为主，实际上批评邵氏所谓有先天易与后天易，割裂四圣易。

四库馆臣评道：“毛奇龄作《图书原舛编》 黄宗羲作《易学象数论》 黄宗炎作《图书辨惑》 争之尤力。然皆各据所见 抵其罅隙，尚未能穷溯本末，一一抉所自来。”胡氏《易图明辨》“使学者知图书之说，虽言之有故，执之成理，乃修炼术数二家旁分易学之支流，而

^①《易图明辨》卷十，《象数流弊》“论学易正宗”条。

非作易之根柢。视所作《禹贡锥指》尤有功于经学矣”。^①梁启超说：“渭之此书以《易》还诸羲文周孔，以图还诸陈邵，并不为过情之抨击，而宋学已受致命伤。”^②从实证角度讲，胡渭考辨图书先天易，使其与《周易》区别开来，廓清了蒙在《周易》上的迷雾，还其本来面目，确有贡献。如果借此否认整个宋易，乃至于宋明理学，则是错误的。宋明理学或宋易对诸经的研究虽不乏空疏之见，但它们侧重义理，借经阐发己义，尤其是重视人的内心精神世界的探索，可以说在传统学术思想上独树一帜。

第三节 李塉的易学

李塉生于清顺治十六年（1659）卒于雍正十一年（1733）字刚主，号恕谷，河北蠡县人。康熙十八年（1679）起，从学于颜元。二十九年举人，后迭经会试皆未中式。晚年选授通州学政，未及三月，辞官返乡，著述终老。

李塉为学早年恪守颜元学术，“咫尺习斋，天成我也，不传其学，是自弃弃天矣”。^③颜元倡导六艺实学，李塉唱为同调，说：“今之虚学可谓盛矣，盛极将衰，则转而返实。”^④李塉受学于颜元，以弘扬颜学为己任，打起颜李学派大旗。以三物、六德、六行、六艺为学之本，其于致用。三十四年（1697），李塉应浙江桐乡知县郭金汤聘南游，为学开始受毛奇龄等人的影响，尤其师从毛氏以后，转向

《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

② 梁启超：《清代学术概论》第15页。

③ 冯辰撰：《李恕谷先生年谱》卷一，辛酉二十三岁条，台湾商务印书馆1978年版。

④ 《恕谷后集》卷一，《送黄宗夏南归序》，《丛书集成本》，1936年。

旁征博引的朴实考据学。他一生广泛接引学子，遍交当代硕儒。学数、学射御、学书，从王余佑学兵法，从毛奇龄学乐律，与方苞等谈宋学，以补颜元所未及。著述也甚丰，主要有《小学稽业》五卷、《大学辨业》四卷《恕谷后集》十三卷等。

李塨易学的代表作为《周易传注》七卷 关于他治《周易》的历程及宗旨，成于康熙五十二年（1713）的《周易传注原序》有以下追述：

子癸未注《易》至观 甲申春李中丞斯义下榻京师注卦 迄秋又自订于鄆城温令德裕署 丙戌注《系辞传》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》 迄壬辰之腊 枣强郑孝廉知芳延于家 重订一周，已三四订。……予弱冠受学于颜习斋 先生不言《易》 惟以人事为教，及壮游见许西山先生颇言易卦象数，谒毛河右先生，剖辨河洛太极。及归而玩《易》卦象爻象，一一与习斋所传人事相比 乃知习斋不言《易》而教我《易》者至矣。故少于《易》仅一览 长又无能诵读 而日注一卦 豁然若解。三弟培 同邑张纶 石门吴涵 德清胡渭生、大兴王源、金陵王元衡、太平王奂会、武昌陶窳印江黄世发、周至陈志陞、武进恽鹤生 或以为是，或来共学，亦庶几有合于人矣。^①

其治《易》受颜元、许西山、毛奇龄、胡渭等人的影响。批评河洛图书、先天太极则受毛奇龄、胡渭的影响。尤其南游与毛奇龄的交往，对李塨易学的影响最大。康熙三十五年（1696）三月，毛奇龄寄《驳太极图》、《驳河图洛书》给李塨。翌年十月，毛奇龄致函李塨，并赠送所著《乐录》两部，十一月二十五日，李塨前往杭州，二十八

^①《周易传注》卷首，《周易传注原序》，《四库全书》本。

日拜访毛奇龄，以后两人往来密切。康熙三十七年（1698）二月，正式拜毛奇龄为师，向其问学。《易》奇龄在回复李塨论《易》信中，把自己比作马融，李塨自然是郑玄，对李塨继承发展自己的学术寄予希望：“千古学人，惟君与仆矣”。^①《周易传注》为南游后撰写，先后于癸未（四十二年）、甲申（四十三年）、丙戌（四十五年）、壬辰（五十一年）反复撰写及修订，于五十二年最终写成，表明他治《易》非局限于毛氏易，而仍主人事，这显然得益于颜元，也就是说颜元的影响不能忽略。即“习斋不言《易》而教我《易》者至矣”。

一、驳河洛先天太极诸说

李塨继承黄宗羲、黄宗炎，尤其是毛奇龄、胡渭系统的批驳河图洛书、先天太极诸说，以为此诸说为宋易象数学所伪造，其批评的程序是先引《易传》相关内容，接着遍引毛奇龄、胡渭等说，辩驳河洛先天诸说之非，力图还《易》之本来面目。

李塨批判河图洛书。他解《系辞》“河出图，洛出书，圣人则之”说：

洛书，《易传》外不再见。而《书·顾命》有“天球河图”在东序之文。万季野曰：《周本纪》“犬戎杀幽王骊山下，尽取周赂而去，赂者珍宝货财也。河图必亡于此时，故王子朝之乱挟以出者，周之宝珪典籍而已。《顾命》所陈诸珍器，平桓下无一复见。《传记》是图书之亡久矣。故自汉迄唐，或言羲出河图，禹出洛书，或言图书并出羲时，或言图书为篇册，或言图即八卦，书即九畴，然并无言亲见河图洛书者。见图书为一圈点之物。

^① 冯辰撰：《李恕谷先生年谱》卷三 戊寅四十岁条。

者宋道士陈抟，忽出河图洛书，刘牧传之。以四十五点为河图，五十五点为洛书。阮逸又反之，以五十五点为图，四十五点为书，而朱子宗焉。^①

河图洛书仅见于《系辞》即所谓“河出图 洛出书”，《易》以外不见洛书。只有《尚书·顾命》中有天球河图在东序之语。与胡渭一样，李塉也引万斯同的说法，以为河图为周代珍宝，东周以后亡佚。汉唐以来，对河图洛书各有不同的说法，但都未亲见。宋初道士陈抟则亲见，并传与刘牧，以四十五点为河图，五十五点为洛书，阮逸则以五十五点为河图，四十五点为洛书，朱熹大加推崇并列于《周易本义》之首，李塉以为不可信。

河图五十五点，一六复于北，二七复于南，三八复于东，四九复于西，五居中，十复于上下。洛书四十五点，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，中有五无十，皆奇白偶黑。毛奇龄著《原舛编》已驳之，李塉转引发挥道：“宋人图书之伪有确证焉。宋濂、王祚辈虽非之而未考也。陈抟之河图，非即郑康成大衍注天一生水于北一段文乎？然断不得为河图也。何者？康成河出图、洛出书注云，河图有九篇，洛书有六篇。若河图即天地生成之数，则康成自注何不直指曰河图，即前生成一二之数是也，乃毫不及而别指为篇册其无与也明矣。洛书亦然，乃《易纬·乾凿度》太乙下九宫法也。”^②引毛奇龄《河洛原舛编》加以考证，以为河图洛书宋人就已不相信。郑玄并不把大衍之数解释为河图，只注为河图有九篇，并没有讲天地生成之数。《乾凿度》下篇有以一阴一阳合为十五之

^①《周易传注》卷五，《系辞上传》。

^② 同上

说，遂有太乙下九宫法。按郑玄的解释，太乙神游行九宫，自坎宫，入坤宫、震宫、巽宫，然后回到中宫休息。再由中宫入乾宫、兑宫、艮宫、离宫。太乙行九宫有先后次序，这一次序成为九宫数产生的依据，即太一行九宫次序为坎一、坤二、震三、巽四、中五、乾六、兑七、艮八、离九，这九个数即九宫数。九宫数纵横或交叉三个数相加皆为十五，即所谓“四正四维皆合于十五”。此法并不指为洛书。宋儒加以发挥，属牵强附会。

李塉借解《系辞》“是故易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦”对先天太极图进行总体辨伪：

其一“孔子曰庖牺始作八卦是《易》自作卦起 未尝闻始作太极也。且作卦奇偶尽也，太极圆圈非画矣”。圣人作《易》自八卦起 并未说自太极起 且卦为画 太极为图 不同。

其二，“孔子曰两仪生四象。崔憬以九六七八老阳、老阴、少阳、少阴为四象 然即揲 图中蓍策之事在画卦因卦后 非未作八卦而先有四象也。何者？老变而少不变，并从已成之卦而推。故《仲氏易》曰，乾为老阳，非老阳而后乾也，坤为老阴，非老阴而后坤也”。崔憬以九六七八阴阳为四象，在画卦先，李塉认为画卦在先，揲蓍在后 引毛奇龄之《易》说明乾坤在先 阴阳在后。

其三“孔子曰成象之谓乾 则先画乾 效法之谓坤 则次画坤，皆三画卦以象三才。未闻有一画二画止而谓之阳仪、阴仪、太阳、少阴、少阳、太阴者”。先画卦 然后象三才 未有画前有两仪四象。

其四“孔子曰震一索而得男 则又次画震 巽一索而得女 又次画巽 坎再索而得男 又次画坎 离再索而得女 又次画离 艮三索而得男 又次画艮 兑三索而得女 又次画兑而八卦毕 是为作卦之序。从未闻其序为乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤

八也。《仲氏易》曰乾父坤母合生六子，今何以父子女女并生，且六子俱先母生，少女先中女，中女先长女生，世有此事乎？于一索再索之义尽失矣”。不同意乾一、巽二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之序。乾坤为父母卦，其他六卦皆由乾坤变化而来，即“一索”“再索”而得。若依以上顺序，则会出现“六子俱先母先，少女先中女，中女先长女生”的荒唐局面。

其五，“孔子曰八卦成列，因而重之，是画八卦后不更作卦，只因一卦而重以八卦，故但曰作八卦，不言作六十四卦也。如乾重乾为乾，乾重坤为泰，乾重震为大壮，乾重巽为小畜，乾重坎为需，乾重离为大有，乾重艮为大畜，乾重兑为夬，以下七卦皆然，而六十四卦毕。今连翻累画，岂因重哉？”孔子只说作八卦，而未说作六十四卦，因为六十四卦是从八卦变化而来，即所谓的“八卦成列，因而重之”。如小畜卦下乾上巽，所谓“乾重巽为小畜”，其他皆然。“连翻累画”有悖于“因而重之”。

其六，“八卦六十四卦圣经有名，今忽有四画五画卦，何以圣人不会为之名也。且于三才何取焉”。四画、五画为邵雍之说，李塉以此为未有名称，与《周易》卦皆有名不相符合。

其七，“爻辞以一画为初，不称一，阴无前于此者矣。以六画为上，不称六，阴无后于此者矣。故《说卦》曰兼三才而两之，《易》六画而成卦。今以六画后，尚有七画八画，无穷画卦，明背圣言，且果如此，则六十四卦之理未尽也”。爻辞从下至上两端称初与上，是说卦画止于初与上或者说在初与上之间，非有其外，而所谓的“七画、八画”与《周易》卦之构成不符。

其八，“孔子曰震东方，巽东南，离南方，致役乎坤，说言乎兑，乾西北，坎正北，艮东北，此八卦方位，即言伏羲之八卦也。今强坐

之曰此文王后天卦。而撰乾南、坤北、离东、坎西、兑东南、震东北、巽西南、艮西北为伏羲先天八卦，以经文天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射附会之。然此论八卦相错之象并无南北方隅一字，而可强以己意诬经乎？《参同契》云：乾坤者易之门户，众卦之父母，坎离匡郭，运轂正轴，牝牡四卦，以为橐籥。朱子注云：乾坤为炉鼎，位乎上下，坎离升降于其间，如车轴之转，轂以运轮，一上而一下也。牝牡谓配合之四卦震艮巽兑也。橐籥囊籥，其管也。熊与可曰先后天图、《参同契》皆具。后天坎离居先天乾坤之位，以坎中阳实，离中阴虚则仍为乾坤。故丹家谓之還元，是不惟先天方位为异端之学，即后天图依傍《说卦》方位，而亦借为修炼用，与圣经若风马牛。朱子注《参同契》，恐人讥议，自诡其名曰空同道士邹？。邹即邾，？即熹也。著《启蒙》又署名曰云台真逸，是朱子明知其为道士之说，明自附于道士，而乃以乱圣经，为孔子说耶”。“震东方 巽东南 离南方 致役乎坤 说言乎兑 乾西北 坎正北 艮东北”出自《说卦》主要讲八卦的方位 是伏羲所画的八卦 而邵雍称之为文王所作后天卦 非也。邵雍以“乾南、坤北、离东、坎西、兑东南、震东北、巽西南、艮西北”为伏羲先天八卦 并以《说卦》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相身”加以附会，是为荒谬，因为“天地定位”一段只讲八卦相错之象，而非讲“南北方隅”。《参同契》“乾坤者易之门户 众卦之父母 坎离匡郭 运轂正轴”以道家附会《周易》朱熹不解 反而以《易》加以诠释 为图书象数之学寻找理论根据，则是谬上加谬。先天图书之学纯属道家之学。

其九“《说卦》言万物出震 齐巽、见离、养坤、说兑 战乾、归坎，成终成始于艮，虽只有兑正秋一语，而春夏冬惧见矣，此圣言无可易者。今先天卦气何其舛也。或问朱子卦气阳生阴生，始何疏

而终何密，临二阳生为冬十二月卦，乃在春分二月半，泰三阳正月卦，乃在立夏四月初，推之一概乖反。朱子亦不能答，曰未得其说，容更思之。又曰，伏羲易自是伏羲说话，文王易自是文王说话，不可交互求合。呜呼！是何言也。羲文有二易耶？四时运行，万古不易焉，有伏羲配以此卦而文王又配以彼卦者，且十二月辟卦为汉儒说，尚非圣言。若兑正秋诸语，则孔子之言，羲文易象者矣。兑正秋也，而今为春辰月矣，乾秋冬之间也，而今为夏午月矣，艮终乎物而始乎物，冬春之间也，今为秋戌月矣。八卦皆颠，四时皆乱”。

《说卦》所讲“出乎震 齐乎巽 相见乎离 致役乎坤 说言乎兑 战乎乾 劳乎坎 成言乎艮”以及“兑正秋也”其中震为春分 巽为立夏，离为夏至 坤为立秋 兑为秋分 乾为立冬 坎为冬至 艮为立春 说明春夏秋冬四季具见。依汉易卦气说，以十二月配十二卦为消息，即复至乾为息卦，如复一阳生，临二阳生，泰三阳生，大壮四阳生，夬五阳生，至乾为六阳生，自姤至坤为消卦，如姤一阴消，遁二阴消，否三阴消，观四阴消，剥五阴消，至坤六阴消。而诸卦所配之月“一概乖反”也与《说卦》不符。朱熹又以四圣之易彼此割裂，李塉加以反驳。

其十“胡渭明曰先天图以自震至乾为顺数也 已生之卦 自巽至坤为逆，推未生之卦，然则经曰易逆数也。岂专用巽坎艮坤，而不用乾兑离震乎？丹家讲顺逆，曰顺则成人，逆则成仙，即抽坎填离也 与《易》何与 而牵之污秽圣言耶”。^①引胡渭《易图明辨》反对先天图对逆数的解释，认为这是丹术家所讲的顺逆，而非《易》所讲的逆数，即为爻的顺逆。

^①《周易传注》卷五，《系辞上传》。

四库馆臣对李塉批评河洛先天太极诸图评道：“陈抟龙图、刘牧钩隐以及探无极推先天者皆使易道人于无用。《参同契》、《三易洞玑》诸书皆异端方技之传其说适足以乱《易》即五行胜负，分卦直日，一世二世三世四世诸说，亦皆与三圣所言之外再出枝节，故其说颇为淳实，不涉支离恍惚之谈。其驳变卦之说，发例于讼卦彖辞，驳河图洛书之说，发例于系辞传，驳先天八卦说，发例于说卦传。其余则但明经义，不复驳正旧文。其凡例论先儒辨难，卷不胜载，惟甚有关者，始不得已而辨之也。大抵以观象为主，而亦并用互体，于古人多采李鼎祚《集解》，于近人多取毛奇龄《仲氏易》、《图书原舛编》胡渭《易图明辨》。其自序排击诸儒虽未免过激。”^①

自朱熹死后所著《周易本义》前即附有九个易图即《河图》、《洛书》、《伏羲八卦次序图》、《伏羲八卦方位图》、《伏羲六十四卦次序图》、《伏羲六十四卦方位图》、《文王八卦次序图》、《文王八卦方位图》、《卦变图》。清初黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭、李塉等人，对易图来源有辩，批评朱熹尊易图之说。王懋竑著《易本义九图论》对易图是否为朱熹所附提出质疑他说：“《易本义》九图非朱子之作也。后之人以《启蒙》依放为之；又杂以己意而尽失其本指者也。朱子于《易》有《本义》有《启蒙》其见于《文集》、《语录》，讲论者甚详，而此九图，未尝有一语及之。九图之不合于《本义》、《启蒙》者多矣。门人岂不见此九图者何以绝不致疑也？”^②王氏之说也得到后来者符合。雷鋬在《白田草堂存稿序》说：“余尝

^① 《四库全书总目》卷六，《经部·易类六》。

^② 王懋竑《白田草堂存稿》卷一，《易本义九图论》，《四库全书存目丛书》本，1997年齐鲁书社标点本。

见万季野叙胡朏明《易图明辨》，訾朱子《本义》，不当以九图冠卷首。胡朏明谓河图、洛书，仰观俯察中之一事，《周易》古经及注疏，未有列图书于其前者。有之，自朱子《本义》始。嗟呼！使胡、万二先生得闻先生之论，应共悔其轻肆诋诃，未尝细读朱子之书矣。”^①清末丁寿昌也说：“王氏此论，参考《启蒙》，定九图为伪作，实与震川之《易图论》，卓越前人。非惟以辨俗来之诬，亦可以雪紫阳之谤矣。”^②王懋竑对黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭、李塉等批评朱熹尊图书之学提出不同看法，并进行一定考辨，这在当时批判图书派的风气下，独树一帜，可备一说。

二、假象而明人事

李塉批评象数学，但并不反对象，《易》就是模拟天地之象而作的，其发挥《系辞》“天尊地卑”一段说：“圣人之作《易》原于天地者也。天健而尊，地顺而卑，是未有易卦之乾坤而乾坤已定矣。地卑陈下，天高陈上，是未有卦位上下之贵贱而贵贱已位矣。天常动而地常静，是未有卦爻之刚柔而刚柔已断矣。天地间东西南北殊方也，而中夏边陲之属，必以其类而聚，万物皆物也，而羽毛鳞裸之伦，自以其群而分，其聚其分吉凶错焉，是未有易占之吉凶而吉凶已生矣。在天则日月星辰有隐见昏明之象，在地则山川草木有升沉荣枯之形，是未有阴阳营易之变化而变化已见矣。”^③作《易》之源在于天地。天地本身就是易，只是未画之易，即自然之易，说明易不局限于卦画，卦画只是文字之易或书本易，而此易来源于自

^① 雷铉《经筵堂文钞》卷一。

丁寿昌《读易会通》卷一，中国书店 1992 年版。

《周易传注》卷五，《系辞上传》。

然，或者说不过是天之象，地之形的摹写、反映。他解“易与天地准”一章说：“易即一阴一阳之道也，与天地齐准，故能于天地之道，弥满而无所不周，纶络而无所不到。以之而仰观天文，俯察地理，则地幽天明之故知矣。”^①“仰观”、“俯察”，说明易取之自然，摹写天地自然，因此“与天地齐准”反映天地阴阳之道。

乾坤就是模拟天地之象的产物。如他说明《系辞》“乾知大始”至“简则易从”云：“而乾坤之道可极言矣。乾出其良知而大始万物，坤运其良能而成就万物，作者能之为也。而乾之知则气至物生，通透彻达，一无艰难，是以易知。而坤之能则承天时行，约切凝静，并无纷扰，是以简能。惟其易也，故乾之始物不卜而可知；惟其简也，故坤之成物不烦而可从。”^②乾坤象征天地，以其良知、良能即一种拟人的表述创始成就万物。具体说，乾以气生，气通达易知，坤以形凝成，乾以气为万物之始，坤以形成就万物，其作用虽有不同，但都生成万物。

他认为象在《易》中占有重要的地位：“观于制器尚象之故，而知易皆象也。如人之有像也，材也，效天下之动也，皆象也。”^③象是《周易》有别于其他经书的显著特点，易皆象，万物皆象。象也非空洞的抽象，而是有具体内容的。如解《系辞》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”时以形象说明：“是故形象而上则一阴一阳谓之道，形象而下则书契衣裳等谓之器。”^④以形象上下区分道与器，形象上为抽象之理，形象下为具体之物，形象是抽象与具体的统一。

《周易传注》卷五，《系辞上传》。

② 同上。

《周易传注》卷六，《系辞下传》。

《周易传注》卷五，《系辞上传》。

他提出“即象玩义”的命题：

易有道 有数 有象 有占 然《系辞传》曰 易者象也 道寓象中，数占即象而见，一言象而易尽矣。王弼、韩康伯不知象而扫之，不足道。两汉诸儒皆言象而或得或失。元人吴澄作《纂言》则穿肉附毛 强桃代李。至明来知德《易注》、何楷《订诂》，渐顺适而尚多附会。今但求自然，不事强造。即象玩义，非谓象解 必合圣心不可更移，庶几观象玩辞之道也。^①

既反对王弼、韩康伯忘象之论，也对两汉象数学，以及吴澄、来知德、何楷等夸大象的观点提出批评。但不反对象，主“道寓象中”，即道数占皆存在于象之中，但观象不是最终的目的，而是通过象来把握义理，“即象玩义”才是最重要的。

“即象玩义”通过“拟议”方式来实现 他注《系辞》“圣人有以见天下之赜而拟诸其形容”一段说：“文周见天地万物之纷赜而拟其形容，象其物宜谓之象，即大象、小象也。乃就其中见人事之变动，而观其若何会聚，若何通达，以行典常之礼，因系辞焉断其爻变之吉凶，谓之爻。爻，交也，即变也。夫系辞者言也，言极天下之赜，如先甲、后甲、初吉、终乱而皆物情，所有无一可恶也。言极天下之动，如龙跃、鹤鸣、解拇、射隼而皆典礼，所行无一可乱也。惟不可恶 不可乱也 故学《易》言也必以象爻拟之而后出 动也必以象爻议之而后行，拟议之久则始也。勉摹继成、适肖变化者，在《易》而即在我矣。”^②天地万物之理幽深难测，人以象即形象，加以比拟形容，使事物之理变得易知，象是为人的认识事物提供方便而创设

^①《周易传注》卷首，《凡例》。

^②《周易传注》卷五，《系辞上传》。

的。天下事物又变动不居，人以爻来审议事物，爻也是为人认识事变动设制的。卦爻象与卦爻辞以语言表达象爻所指的天下事物，揭其中之理与变化之道。学《易》要掌握象爻，它们是认知事物的有效工具。又说明《系辞》“书不尽言”一段：“大衍明而圣人之意不可不知也，故设为问答，以发之言限于物，故意不能尽，象括无穷，故立以尽意，设卦观象，以尽其攻取之情伪，因象系辞焉，以尽其言，皆立象也。”^①强调象、系辞的作用。象可穷尽易中语言之意，因象系辞可穷尽事物之情伪，尤其是象包罗无穷，为《易》之根本。

“即象玩义”之“义”具体落实到人事，是假象而明人事，由此他提出“《易》为人事而作”的思想：

《易》为人事而作也。孔子于大象，如天地健顺云雷屯难而必曰“君子以之”。又曰“易道有四：以言、以动、以制器、以卜筮”。又曰“百物不废，惧以终始，皆人事也”。圣人之作《易》，专为人事而已矣。……必归人事，乃知教人下学，不言性天，不惟孔门教法也。自伏羲、文王、周公以来皆然。人天所生也，人之事即天道也。子父母所出也，然有子于此，问其温清定省不尽，问其继志述事不能，而专思其父母如何有身，如何坐蓐，以有吾身，人且以妄驂目之矣，而谓之孝乎。况天与人亦各有其事，天之事在化育，人之事在经纶。天而不为天之事而欲代人经纶，则天工废；人而不为人之事而专测天化育，则人绩荒。天工废则乾坤毁，人绩荒则宇宙乱，故天地人交相为赞而亦各不相能，三极之道也。《中庸》曰“天命谓性，率性谓道，修道谓教”，此易教也。举性天而归诸人事也，引而近之也。程子曰“儒道本

^①《周易传注》卷五，《系辞上传》。

天 释道本心。杨氏曰教人以性为先。此非《易》教也 举道行而归诸性天也，推而远之也。其言似则，其旨乃异，毫厘之差，千里之谬，学术世运于此分，不可不察也。^①

概括起来有以下三点：其一，易主要讲人事，虽然讲天，实质上是援天人人，人事与天道一致，说明立脚点在人事，以人事为主，为人服务。进一步说，天与人又有所不同，人由天所生，但不能替天做事，只能关心自己的事。反对《易》为“测天道之书”对宋以来陈抟、刘牧、邵雍的河图洛书之学持批评态度。其二，认为伏羲、文王、周公、孔子作《易》旨在说明人事之理，谈性道也落实到人们的日用伦常之中，《中庸》所谓的“天命谓性 率性谓道 修道谓教”就是易教，而非抽象的心性，因此反对宋儒释道心性论。其三，言人事务实，主要指具体的人伦日用，政事治平之道等。以下从这三个方面对其重人事思想进行爬梳。

李塉讲天是援天人人，即以借天的法则来说明人事。他解复卦《彖》“复其见天地之心乎”说：“夫复者反动 即反生也 生生之谓《易》，六十四卦皆生也，天地之大德曰生，天心只一生也。而可见者莫过于一阳之初生，无往不复，有断必续，为物不贰，乾知大始，复不见天地之心乎。”^②复卦初九一阳象征着天心之蒙生，天地以生物为心，体现天地之大德。初九一阳来复表示生命循环往复，生生不已，以此见天地生物之心，把天的功能拟人化了。又论生死：“原物之始而反其终，则生死之说知矣。气之精灵聚而为物，浮魂游荡散而为变，则鬼者物终，而游魂变幻无定状者，是鬼也，神者有

《周易传注》卷首，《周易传注原序》。

② 《周易传注》卷二，《复》。

一物 其物之精气结聚者即物之神也 情状皆可知矣。^①对于生死只是一种始终转换的过程，鬼为物散无定状，神为物聚有情状，鬼神不过是气的聚散，这显然是依自然法则来解释人的生死。

他认为，《大象》先讲自然之象 后讲人事 天是依据 援天人人，其立脚点在于人。如天地健顺，云雷屯难，但必归于君子以之。

《系辞》讲《易》有圣人之道 包括以言 以动 以制器 以卜筮 所谓“百物不废 惧以终始”，皆言人事。诸卦也讲人事。如蒙、讼、师、谦、履等卦义皆属人事 复、姤、泰、否 虽明属天道 但卦爻辞说的“利有攸往”“勿用取女” 小人、大人等 结归为人事。又乾卦辞“元亨利贞” 既言天道 也言人事。而坤卦辞“利牝马之贞 君子有攸行”等，则只言人事。他说：“圣人于人事欲其行而进，故为之计者四卦 履、晋、升、渐是也。欲其亲附为之计者五卦 比、同人、随、萃、中孚是也。事必济险为之计者四卦，屯、蹇、涣、解是也。事成宜保为之计者四卦 泰、大壮、大有、丰是也 而其事始于夫妇 为之计者六卦 姤、渐、归妹、咸、恒、家人是也。其余多一事一卦矣。”^②易卦皆讲人事，所举几卦皆一类人事，其他卦大都一卦讲一事，总之，易卦从不同角度阐发人事之理。

他认为 观象变占为人事：“观其象事则知制器 观其占事则知未来。”^③吉凶得失等也是人事：“以其象言，辞有吉，人事得之象，辞有凶，人事失之象，辞有悔而趋吉，事过忧而将变之象，辞有吝而趋凶 当事虞而安之之象。”^④吉凶悔吝为人事得失之象，卦爻辞包

① 《周易传注》卷五，《系辞上传》。

② 《周易传注》卷一，《比》。

③ 《周易传注》卷六，《系辞下传》。

④ 《周易传注》卷五，《系辞上传》。

括吉凶悔吝，指示人生得失等境遇，为人趋利避害服务。《易》讲君子谋是谋人事：“盖《易》为君子谋 不为小人谋 为大道谋 不为异端谋也。然君子进则小人获庇，吾道兴则异端返正，即所以为小人异端谋也。不然尽行小人之计，则灾害至，而小人亦无以自容矣。尽入异端之教，则人类灭而异端亦无以自存矣。”^① 阐释《系辞》“《易》为君子谋 不为小人谋”此为《易》之宗旨 别君子与小人 说明谋事有一个道德问题，没有道德的小人是不配用谋的，即便是谋得吉亦凶。

重人事表现在强调人的能动性，他解释泰卦《大象》“天地交泰 后以财成天地之道 辅相天地之宜 以左右民”说：“裁成、辅相以左右民，此圣人之赞天地而成泰也。然则天地本相交也，而又有交天地者，故人参天地曰三才，财通裁，财成使其道无过无不及也 辅相助之也。”^②裁即财，财成、辅相皆表示人的能动性，人与天地交，是人利用和改造自然的过程，利用改造自然，根本目的是为人服务。

李塉断言《易》少谈性与天道 他写道：“圣教罕言性天 观《易》亦可见。乾坤四德，必归人事，以下屯建侯，蒙初筮，每卦皆言人事。至于《大传》乾大始 坤成物 合以贤人德业 阴阳性道 归之仁知君子，鼓万物而不与圣人同忧，以明圣人之崇德广业，有忧患焉。其余专明人事 此《易》之大旨也。”^③乾坤四德即元亨利贞配以仁义礼智皆讲人事。屯卦“利建侯” 蒙卦“蒙初筮”以及其他卦皆讲人事。至于《易传》则更主人事 引《论语》“罕言性天”证明《易》为

《周易传注》卷二，《离》。

② 《周易传注》卷二，《泰》。

《周易传注》卷首，《凡例》

人事之书，阐述人事之教。

《易》讲性也是落到实处而非空谈 他说：“是易之理 即性命之理矣 而性命之理在天 则为阴阳 在地则为柔刚 在人则为仁义。圣人之作《易》也 将以顺乎立天立地立人之道 故兼三才而各两其画 以成六画之卦。”^①《易》统天地人三才 反映性命之理 此性命之理以囊括阴阳、刚柔、仁义之性 此性是天地之性 因此由此引出的人性 体现天人合一的特点。他释《系辞》“成性存存 道义之门”说：“所谓成之者性也 君子于此 存之又存 不显亦临 无射亦保，纯诚无息 致中致和。一如生生之易焉 天下之理 皆从此出 非道义之门乎。”^②性由天成，于人要保存而勿失，道义由此而引出。

论性必然涉及性善 他解解“一阴一阳之谓道 继之者善也 成之者性也”说“一阴一阳分立两道也，一阴一阳迭运一道也，其继续不已，造化流转者乃阴阳本然之善也，所谓逝者如斯，不舍昼夜也。因而命之人，或大或小，或清或浊，各凝成一善者，则所谓性也。《中庸》言天命谓性 孟子言性善皆本此。”^③阴阳之道即是天地自然之道，此道乃本然之善，赋予人则要继，才成就人性。《中庸》、孟子讲性善皆本于此 继就是强调人事 即人的能动性在为善中的作用。与继相关，他解复卦初九，《小象》不远之复 以修身也”说：“颜子有不善 未尝不知是悔也。知之未尝复行 是不远复也。未尝复行则不但知而悔矣，以之修身大吉之道也。”^④引《系辞》“颜氏之子 其殆庶几乎 有不善 未尝不知 知之 未尝复行。《易》

《周易传注》卷七，《说卦传》。

② 《周易传注》卷五，《系辞上传》。

③ 同上。

④ 《周易传注》卷二，《复》

曰“不远复，无祇悔”之语，说明有不善及时改正且不再犯，为修身之大要。不远之复“即克己复礼也，即以复天地万物之心也。”^①修身即“克己复礼”以回归天地之本心。其中的“复”与继一样都是重后天、重人事的表现。

他反对朱子把性一分为二，即所谓义理之性善与气质之性恶的主张，指出：

朱晦庵《本义》曰阴阳迭运者气也，其理则所谓道。又曰阴阳是气不是道，所以为阴阳者则道也。又宗程张论性曰，性有义理有气质，义理皆善，气质有善有恶，故恶亦不可不谓之性。孟子论性不论气质，其言未备，信如诸则改经圣曰无之谓道，一阴一阳不谓之道。继之者有善有恶而性成焉可乎？明与圣经反，则何不直攻之、辟之，而乃为之注解乎。《说卦》曰立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，是明以阴阳仁义皆为道矣。而曰不是道，将仁义亦非道乎？阴阳刚柔仁义其实也，谓之道者名也，如甲有身实也，呼甲身曰长人，其名也，今谓甲身不是长人，长人在甲身先，所以为甲身者也，而通乎？在天道为元亨利贞，在人性为仁义礼智，元亨利贞非气乎，仁义礼智不可见，而发为恻隐、羞恶、辞让、是非，非气之用乎。性心生也，心非气质而何。以阴阳之气之流行也谓之道，以其有条理谓之理。今乃分理道别为一物，曰理道善而气恶，不亦诞乎。^②

朱熹尊程颐、张载以气与道不同，道即阴阳所以然者即理，气为阴

① 《周易传注》卷二，《复》。

② 《周易传注》卷五，《系辞上传》。

阳迭运者，由此引出义理之性与气质之性，义理之性皆善，气质之性有善有恶，因为气有清浊，有偏正。李塉反对这种观点，认为阴阳与道是统一的而非两分，引《说卦》“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，其中道不过是名，而阴阳、刚柔、仁义才是实。又引乾卦《文言》认为，天道即元亨利贞，此为气，人性即仁义礼智，亦为气，仁义礼智之道则通过恻隐、羞恶、辞让、是非具体之用表现出来。总之，道或理与气是统一的，不能说“理道善而气恶”。宋儒所谓气质之性与义理之性的划分是片面的，这实际上否定了人事的作用，而把先天（遗传）与后天固定化了。

李塉又论修身，解困卦《大象》“君子以致命遂志”，说：“泽在上而水漏于下，困竭之象也。君子处此则命委于天，志遂于己，所谓夭寿不贰，修身以俟之也。”^①此卦上兑泽下坎水，水下漏而干涸，喻指处困境。命运往往不依自己意志为转移，因此“委于天”，而志节则由己所出，因此“遂于己”，处困境要修身以待。又解大过卦《大象》“君子以独立不惧，遁世无闷”，说：“泽以滋木，今泽在上而反灭木，大过之象也。天下滔滔而谁以易之，如伊尹之躬耕，固独立不惧，遁世无闷也。即仲尼之周流，亦独立不惧，遁世无闷也，卓立风波以济大过者也。”^②此卦上兑泽下巽木，大为过甚，喻指天下大乱。此时不能实现自己的志向，应学圣贤如伊尹、孔子，保持自己的志节、操守，豁达以处世。

他认为，修身是一切人事的基础：“正其衣冠，尊其瞻视，反身自治而已，《大学》齐治平本于修身。”^③注坤《文言》“敬以直内，义

① 《周易传注》卷三，《困》。

② 《周易传注》卷二，《大过》。

③ 《周易传注》卷三，《家人》。

以方外”说：“敬以直内，正心也；义以方外，修齐治平也。”^①以《大学》“正心、修身、齐家、治国、平天下”之理解释“敬”、“义”由内推及于外，治国平天下由此引出。

四库馆臣称《周易传注》“大旨谓圣教罕言性天，乾坤四德归人事，以下屯建侯、蒙初筮，每卦亦皆以人事立言”。“引而归之人事，深得圣人垂教之旨”，^②可以说对李塉的易学做了较为客观的评价。

三、六艺实学

李塉治《易》重人事实质上就是务实。他借解《易》进一步阐扬颜元及他自己倡导的六艺实学。以下援引几卦加以说明：

解坎卦《大象》“君子以常德行，习教事”：

《周礼》六德，智仁圣义忠和也，六行，孝友睦姻任恤也。所教之事，礼乐射御书数之六艺也。君子法坎水之频至，故常之习之。^③

解乾九三“君子终日乾乾，惕若厉无咎”：

下三爻离位，离日在下卦之终，终日之象。夕象下乾终而上乾继，乾乾之象。乾乾则心不懈惕，象九阳爻三阳位过刚不中而位又多凶，故厉。然乾惕而不息，何咎之有？颜习斋先生曰：旧解乾乾惕若为昼夜惕厉，未析也。终日乾乾者，昼则习行，子臣弟友礼乐兵家之事也。夕惕若者，夜无事作，则用操

《周易传注》卷一，《坤》。

② 《四库全书总目》卷六，《经部一·易类六》。

③ 《周易传注》卷二，《坎》。

存省察之功也。^①

解乾卦《文言》“潜龙勿用 阳气潜藏”：

《易》阴阳言气偶见此，理气心性后儒之习谈也。《易》则不多言气，惟曰乾阳物坤阴物，又曰百物不废，惧以终始。《论语》以仁知孝弟礼乐为道，偶一及心、一及性而无言理者。惟曰敬事、执事，唐虞于正德、利用、厚生曰三事，成周于六德、六行、六艺，曰三物，与后儒虚实大有分矣。^②

以《周礼》“六德、六行”解坎卦《大象》强调士大夫要践履其德，教以实事，且以水为喻，要“常之习之”，以务实为要。引其师颜元语解乾卦九三之义，告诫士大夫白天为经世之事，晚上习修身之功，以事功为主。反对宋儒空谈心性、理气。《易》只讲阴阳象征事物的样态，其尤其是阳刚，反映人为事的自强不息。总之，服膺其师颜元所谓“正德、利用、厚生”三事，以及“六德、六行、六艺”三物之学，继承《周礼》思想，强调行事，而“非后儒之讲学徒口耳者可冒矣”。^③即以古代务实的儒学取代宋儒虚幻的心性之学。

李塉结合易理具体对六艺实学做说明。他认为，为政要从民出发，注解观卦九五《小象》“观我生，观民也”，说：“观我生者，自观其身也；然身何以观，观民之从违厚薄，而身可知矣。此诚大观在上之君子也。”^④统治者的政绩要通过察民情来体现，治的成效是检验君主政绩的试金石。又说：“由是谋及乡土而人谋，谋及龟筮而鬼谋，天视自民，天听自民，百姓皆可与能。”^⑤“天视自民，天听自民”

《周易传注》卷一，《乾》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《周易传注》卷二，《观》。

⑤ 《周易传注》卷六，《系辞下传》。

为《尚书》。人谋即理性，鬼谋即非理性，靠卜筮，此两种应对事物的手段，皆以民为本，强调民的重要性。

他举文王爱民之例加以说明，如解随卦上六爻辞“系之乃从维之 王用亨于西山”有云：“随至上六 如纣于文王拘而系之 文王乃内文明而外柔顺，不敢违其意以从维之，而用亨祀于西山，以求神佑。此岂寻常之随从哉，故曰上六之拘系穷极时也。随之象又有如此者，王以爻言，即指九五，兑西方卦，下连艮山故为西山，即岐山也，文王以岐山为太王兴周之地，不得于纣必尝亨之。”^①上六指纣王，九五指文王。讲人事，以例证明，文王为纣王所拘，但有碍于君臣之义，委心听随纣王，此卦下震上艮，艮山为西山，西山就是岐山，象征着为周太王，文王求得神是乞求太王的保佑，所保佑的是纣统治下的民众不受其害。

爱民要得民心。他注《系辞》“君子安其身而后动”一段说：“所谓致一者恒而已，而恒之道有三焉。动必先安其身，语必先易其心，欲求诸人必先定其交，则民与之、应之矣。苟反是而徼幸以行，是身不安而危以动也。心知非理，不觉惶恐而强人从令，是心不易而惧以语也。思信未结而骤有所取携，是交不定而求也。若此者皆立心勿恒也，欲民之与，岂不殆哉！”^②做到有恒之道，必须要安身，安身要先安心，言语要深入人心，同时要改变或更新观念、思维与民接交 推心置腹 便能得到民心 民会服从 反之 若强迫从事，便会失去人心、民意，统治者也不会安身，甚至会出现危险。这是从心入手来治国安民。

《周易传注》卷二，《随》。

② 《周易传注》卷六，《系辞下传》。

还要在物质和精神上关怀民众。他说明解临卦《大象》“君子以教思无穷，容保民无疆”云：“地临泽上，临之象也。君子用兑之口以教思无穷，法地之厚以容保民无疆，临之道也。”^①此卦上坤地下兑泽，告诫教民如泽一样，无穷无尽，保民如地一样无边无际，此喻指临民之道应宽厚。解谦卦九三爻辞“劳谦君子”说：“九三以一阳居互坎之中，坎为劳卦，劳民劝相而功成不居，万民悦服，谦斯至矣。”^②九三阳居正位，二、四为阴，构成互卦坎，坎为劳，象征统治者治民有功而不自夸，得到民众的拥戴。解节卦大义说：“坎水兑泽，秋冬敛藏之卦也，敛藏则有节矣，而况坎水泛滥”^③，故兑说以行坎险，五当中位不过，其节既中且正，得坎之通，则天地如之，君道如之。寒暑有节而四时成，节以制度而财不伤，民不害，皆节道也。”^④此卦上坎水下兑泽为节制。九五居中正之位，说明节要中正，节其过度。人对自然界的节是节气，以利农时，对社会节是制度，以使民不乏匮。

治国就必须创制立法。李璿评论贲卦《彖》“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”及观卦《彖》“圣人以神道设教而天下服矣”写道：

物相杂谓之文，阴阳交错此天道自然之文也，人法离之明，艮之止，文明以止，则三千三百不逾其则，所谓节文是也，人文也。是以君子观乎天文，则时变可察而敬授人时之法立矣，观乎人文则安上治民莫过于礼，而化成天下矣。^④

《周易传注》卷二，《临》。

② 《周易传注》卷二，《谦》。

《周易传注》卷四，《节》。

《周易传注》卷二，《贲》。

盖圣人观天以设教，彼四时不忒，天之神道运之也，而鬼神之道可以知矣。故圣人制郊礼以祀天神，而民知敬天，制社礼以祀地，而民知报地，制禘尝之礼以祀祖宗，而民知本水源以卫君父。^①

贲卦上艮止下离明。天文即天道，人文即礼仪之节文，两者的关系是，观天文了解自然，为人服务。观于人文，则创制立法，以礼行止，以教化治理天下。观卦告诫君主也应效法天地之道，为社会设制法规，如设郊礼以使民敬天，设社礼以使民敬地，设禘尝之礼以使民尊祖，慎终追远，民德厚，这是统治者以祭祀为手段来实施安民之道。他解《系辞》“形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神”说：“因象成物，如衣裳书契等谓之器，制器以使民用，礼乐刑政谓之法，利用出入，民感用之，如谷而酒饮，麻而布衣，车行如龙，舟渡如飞，妙用入神谓之神。”^②器物为因象而成，其目的是为民用，为了更好地使用，就要制定礼乐刑政诸法，以便其遵行。

他对礼做了详尽的分析，肯定礼别上下的特点，如解《系辞》“天地设位而易行乎其中矣”说：“是则天设位于上，地设位于下，而一阴一阳生生之易行乎其中。人得之而为知礼。”^③礼源于天地尊卑，以此区分社会等级。《易》与礼密切相关：“《易》之大小进退往来，礼之象也。礼之相交、相对、相错、相综，《易》之实也。故韩宣子适鲁，见《易象》、《春秋》，曰周礼尽在鲁也。陋者谓礼失迁、失

① 《周易传注》卷二，《观》。

② 《周易传注》卷五，《系辞上传》。

③ 同上。

固 岂知至动至变 观其会通 乃以行典礼哉。’^①礼重在实际生活中运用 引《春秋》“韩宣子适鲁 见《易象》、《春秋》 曰周礼尽在鲁也”说明《易》与礼的关系密切 以《易》说礼 重要是揭示礼因时而变的特点，礼非是固定不变的陈规陋习。

他评履卦时强调礼的实践性：“礼者恭敬撙节退让之具也。且履刚贵于用柔，初位下，二四上皆柔位，故吉而无咎，三五刚位，故或凶或厉。”^②礼的实质是履，即践履而非空洞的说教，而这种实践是以非强制手段完成的 即“履刚贵于用柔”此卦初、二、四、上皆阴柔 故“吉而无咎”而三、五阳刚 故“凶或厉”。礼还有一个特点是：“礼闻来学 不闻往教。”^③

礼属外内形式 而德属内心 德通过礼来表现：“厚则内有德而外有礼矣 且德盛而礼恭矣。”^④由此他论德：“易简之德 在天地大生广生则曰生，在圣人仁民爱物则曰仁，一德也。大宝之位行仁之具也，聚人之财行仁之事也。为农桑，为珍货，划然有理，丧祭宾师，正其用财名目之辞，亲义序别，禁其有财逸居之非，以义辅仁而仁行矣，与天地合德矣。生生之谓易，易道尽于此矣。孟子曰：使民菽粟如水火，民无不仁，王道尽于此矣。”^⑤天人合一，因此天地之德转化为仁义之德，仁即关爱民物，义即合理理财，以义辅仁，是反对空谈仁。以德治民，也要辅之以财，要有必需的物质保障，引孟子语进一步说明这一观点。

他还把德与业联系起来。解《系辞》“夫易圣人所以崇德而广

《周易传注》卷五，《系辞上传》。

② 《周易传注》卷一，《履》。

《周易传注》卷一，《蒙》。

《周易传注》卷五，《系辞上传》。

⑤ 《周易传注》卷六，《系辞下传》。

业也 知崇礼卑 崇效天 卑法地 ”说：“圣人存性之道 舍易其何以哉？圣人以乾之知大始为知，是效天也，效天而天崇。圣人之聪明睿知，足以有临而知亦崇智也，圣人高明之德也。曷其崇，以坤之作成物为礼，是法地也，法地而地卑。圣人之三千三百，恭敬退让而礼亦卑，礼者圣人经纬之业也。曷其广而皆以易，则易其至矣乎。后儒迟钝 不解世事 猥以读书穷理自文 非易之崇德也 礼乐不修而托手记诵著述，非易之广业也。”^①圣人崇德广业是效法天地自然 效法天推崇其德，“聪明睿知”效法地卑 以礼法治国。法天体现人的智慧，以智慧临民，法地体现人以礼经纬天地，非空谈其德，而是把德与业结合起来。反对宋儒读书穷理纸上功夫，而不务礼乐等实际。

他也讲刑 如解丰卦《大象》“君子以折狱致刑”说：“雷电同时而至 声势盛大 丰象也。折狱而致以刑 既明且决 亦有雷电皆至之象焉。”^②此卦上震雷下离电 告诫“折狱而致以刑”要像雷电那样果断而清明。又如解中孚卦《大象》“君子以议狱缓死”说：“泽上有风 波涛立见 风之信也。《春秋》鲁庄公曰 小大之狱 虽不能察，必以情。曹刿以为忠，然则议狱缓死，非中孚曷以哉？来易兑为说 议之象 巽为不果 缓之象。”^③为此卦上巽风下兑泽，巽为缓兑为说即议，引鲁庄公十年，鲁庄公与曹刿对话，说明对待刑狱不要操之过急 要认真议论 察明实情。

李塉承认事物的发展与更新。解《系辞》“日新之谓盛德 生生之谓易 成象之谓乾 效法之谓坤 极数知来之谓占 通变之谓事”

① 《周易传注》卷五，《系辞上传》。

② 《周易传注》卷四，《丰》。

③ 《周易传注》卷四，《中孚》。

说：

何以谓之盛德也，至诚无息，日新又新则日新乎。故阴阳相嬗，生生不穷，是之谓易。健而作始以成象是之谓乾，顺而效法以代终是之谓坤，推极蓍策之数，逆知将来之事是之谓占。穷则变，变则通，万事乃生是之谓事。^①

“日新”推陈出新 阴阳变化 生生不息 此体《周易》之盛德 乾坤表现事物之始终，占是以蓍策推知未来，事则讲变通。变化与发展是《周易》的本质。他反对薄古与泥古二种片面性：“不尊古者妄也，执古者愚也。乌足以知《易》之穷变通久哉！乌足以知圣人之通变神化哉！五帝趣而文明世道之一变也。”^②认为变则通，通则久，人类社会在不断变化发展中前进。

但发展非直线式上升，中间可能会遇到曲折，甚至是倒退，他借解《易》申明物极必反之理。如解泰卦上九爻辞提出“泰极则否象”认为“当此之时，惟有振奋自强，修我甲兵。如诸葛亮出师，所谓今不伐贼，王业亦亡者，可以复兴，可以后败，乃上六才柔气尽，自禁止，曰兵凶战危，断断勿用，而仅仅与其邑人以文告，相固结，不知上下不能振，民将谁从，故象言命虽正亦羞吝难行，而孔子直断曰是乱命耳”。^③此卦上九，处极盛之时，依据物极必反之理，开始向其反卦否卦转化，即“泰极则否象”。说明凡事承平既久，便有由盛转衰之象，此时应“振奋自强”。又如解无妄卦上九《小象》“无妄之行，穷之灾也”表述了相同的观点：“上九所处不正，阳亢而穷”，宋明儒者如司马君实变新法而过，朱晦庵门人欲杀陈同甫，

《周易传注》卷五，《系辞上传》。

《周易传注》卷六，《系辞下传》。

③ 《周易传注》卷二，《泰》。

明之东林党人偏而激，亢以祸及家国，孔子所谓无妄灾也不亦验哉”。^①无妄本诚而不欺，不妄行。此卦上九处无妄之极不正，“阳亢而穷”，并引史证易，说明过度的行为与举措反而酿成灾祸。他说：“进退身也，存亡所据也，得丧所图也。知退则进矣，知亡则存矣，知丧则得矣。贞下起元，自强不息。”^②进退、存亡、得丧相互包含，相互作用，懂得此理则知“贞下起元”时刻自强不息。由物极必反至贞下起元，表明事物发展是复杂性、曲折性与前进性的统一。

他谈到对社会变革的理解，如注革卦《象》“汤武革命，顺乎天而应乎人”说：“然而天下之事，革旧则新，理有固然。但不极不革，汤武行善，桀纣行恶，各终其日，人乃晓然信之。内文明而外和说，大亨以正，所革者当其悔乃亡，且此人道也即天道也。暑以变寒，寒以变暑，相革而成岁，故汤武革命以法天地，上顺乎天而下应乎人，然则革之时，何其大哉！”^③自然界有革，即寒暑“相革而成岁”，通过革而发生变化。人法天地也当革，这是顺天。此卦上兑悦下离明，因此“内文明而外和说”，即革要符合天道，也要取信于民，此时革，如汤武革命，必然成功，且推动历史向前发展。但也反对一味的变革：“所谓万物更新，四海太平者非耶。然而继创以守，务在休息，张而不弛，盛世所忌，动则凶，居则正而吉。”^④社会应有相对的稳定性，给民众以修养生息的机会。

李塉的易学主要由两部分组成，其一是批判宋易图书先天太

《周易传注》卷二，《无妄》。

《周易传注》卷一，《乾》。

《周易传注》卷四，《革》。

④ 同上。

极之学 这部分显然是继承黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭的观点，是清初批判辨伪思潮在易学领域里的表现，使宋易受到前所未有的打击。其二是借解《易》阐扬颜元与他本倡导的六艺实学，从重视天向关注人转化，从而使易学摆脱空泛的说教而趋于务实。从这个意义上，李塉并未背离其师，颜元虽未对《周易》进行系统研究 而其弟子李塉则通过治《易》再现了颜李学派的务实学风。

儒臣对宋易图书先天太极之说的辨伪是对明遗这方面研究的继承与发展。与明遗从宏观上对宋易图书先天太极说的批评有所不同，儒臣的易学重视从微观上对图书先天太极说的考辨。详细考证图书先天太极说的道家根源及其本质，其目的是把《周易》与道家之易区别开来 还《周易》本来面目 这与清初群经辨伪思潮相一致，从实证角度看意义重大，这方面的成绩已为学术界首肯。但有一点应注意，不能因图书先天太极说为《周易》本身所无而否定其思想价值。正如宋明儒吸纳佛老方外，突破以往儒学框架创造出理学这一新儒学形态一样 宋易也不囿于《周易》本身 而是结合当时学术思想成果，发挥易理，同样创造出易学史上的新形态，即图书先天太极说。图书先天太极说的主要贡献在于在天人关系、人主体性等方面拓宽了易学视野，深化了易学研究，其创新精神可嘉。

结 束 语

以上分章揭示了清初易学的特色及贡献。作为结束语，这里仅从宏观角度综论一下清初易学及清初学术倾向。

就其易学宗旨及主流而言，清初易学总体属于宋明易学范围，尤其是程颐《伊川易传》与朱熹《周易本义》被元明以来奉为科举教科书而士子无不以此为圭臬，其传播甚广，影响巨大。清初承晚明而来，程朱易学对清初易学界的影响是不言而喻的。生活在清初的明遗如孙奇逢、方以智、王夫之、钱澄之、刁包、张尔岐等以及清廷、儒臣诸易学，无不寝馈其中，就是一些明遗如顾炎武、黄宗羲、黄宗炎以及儒臣如毛奇龄、胡渭、李塉对宋易的批判与考辨，也只是批判其图书先天太极说部分，考证其伪，而对其他方面大体是认同的，尤其是思想上的发挥，则直接继承宋明理学的路向。从这个意义上说，清初易学以宋易尤其是程朱易学为主。

从演进的轨迹看，清初易学大体在时间上分明遗易学与清廷及儒臣易学前后两个历史阶段，尽管它们研究的对象和问题大体相同，但由于政治倾向不同，其用心也就不一致。最明显表现在通经致用方面，明遗易学批判性较强，提出的一些经世主张不为清廷服务，旨在总结明亡的经验与教训，而清廷或儒臣的易学提出经世主张都是为巩固新朝服务的，具有建设性的色彩。清初易学在逻辑上则可以视为从宋易至程朱易学，再到批评或考辨宋易图书先

天太极说之伪的过程。清初学术承明而来，作为学术重要组成部分的易学大都不出宋明易学范围。由于当时学术界对王学末流的批判，使学术界逐渐转向尊朱并得到清廷的支持，朱子学渐趋主流。就易学而言，由于程朱易学为明代纂辑的《周易大全》所乱，王阳明等没有专门的释《易》著作，明遗中非尊程朱易学诸大师退出学术坛站等原因，还程朱易学本来面目，推尊程朱易学成为一时学风，程朱易学占主导地位。另外，清初学术受晚明以来考据学风（在当时不占主流）的影响，一直存在着一种怀疑考辨经典的趋向，表现在清初易学上，就是转向批评和考辨宋易图书先天太极说之伪。这种批评与考辨应属于宋易内部的调整，因为大多数的批评和考辨者对程朱易学的义理部分是给予肯定的，因此这种批评与考辨与以后汉学的兴起没有内在的必然联系，也就是说从这种批评与考辨本身不能得出转向汉学或导致汉学复兴的结论。至于乾嘉时期的汉学家把这种考辨当成汉学复兴或复兴的先导，那不过是他们主观的逆推，为其复兴汉学寻找依据或借口。

清初易学在思想上也做出了很大的贡献。在卜筮、象数与义理关系上，他们大都主张两者兼顾，反对割裂。但更多的是侧重义理，或者以卜筮、象数为手段，以明理为目的，就是谈象数，也与术数家脱离义理而空谈象数有所不同。他们治《易》把卜筮与象数纳入义理之中，阐述义理或易道，把《周易》视为明理之书，反映《周易》作为古代经典的性质。在《易》、天道、人三者关系上，清初易学坚持与发展了易统天人的观点。从《易》与天的关系看，他们大都继承《周易》关于“易与天地准”的思想，主张《易》与天道一致，天道是《易》的源头，进一步说天道本身就是易，肯定天道自然的根源性。而《周易》不过是本天地而作的，《周易》正是依天地而作，反映

天地自然，所以才能为人提供服务。在天与人的关系上，他们同样赋予天以优先地位，借《周易》阐述了人应如何遵循自然法则，以及这种遵循的必要性。与此同时，也肯定了人的主体性及其能动作用，人在适应自然的同时，也能改造自然，为人服务、发挥“财成”、“辅相”之旨。在人性及道德修养方面，指出《周易》对人内心精神世界探讨的积极意义。清初易学从《周易》“继之者善，成之者性”之旨出发，坚持性善论，这种性善论是以天人合一为基础的，肯定作为天的产物或精灵，人生来都有性善的因子，不过潜在于内心，其蒙发光大，要靠后天的修养，而且还需要有一个渐进过程。他们的继善成性思想把先天的善因子与后天的努力修为结合起来。另外，他们都反对空谈性理，倡导修养与功事统一，这又与通经致用相一致。在通经致用上，他们都善于把学《易》与用《易》结合起来，明确表示学《易》是为了用《易》。清初易学治《易》都期以实用，小到人伦日用，大到安邦治国，都从《易》中找到思想原料。他们有的借释《易》总结明亡经验教训，透露出一种救世的忧患意识，有的则借《易》为当权者出谋划策，提出建设性意见，希望持盈保泰。目的虽有不同，但经世则一。古为今用是中国治史的好传统，清初易学阐发的一些思想并未过时，对当今社会仍有价值。

关于清初学术倾向，晚清民初以来主要有两种观点。第一种观点认为，清初学术是对理学的全面反动。代表人物是梁启超和胡适。他们认为，清初学术与宋明学术走的是截然相反的路子。从积极方面看，发展为经学考据学，从消极方面看表现为“反玄学”的运动或革命。如梁启超列举了明末清初反理学有五大方面，其中之一就是王学自身的反动。认为“后来清朝各方面的学术，都从

此（对理学的反动）中孕育出来”。^① 胡适指出：“约略说来，当曰‘反玄学’的运动，在坏的方面有两个趋势：一是攻击谈心说性的玄学；一是攻击那先天象数的玄学。”^② 第二种观点则认为清初学术应属宋明理学范围。持这种观点的主要有冯友兰和钱穆。冯氏在其 30 年代出版的《中国哲学史》中专辟“清代道学之继续”一章，申明清初学术与宋明理学的关系，以为“汉学家之义理之学，表面上虽为反道学，而实则系一部分道学之继续发展也”。^③ 第二种观点最有代表性的当推钱穆。他指出：“治近学术者何自始？曰：‘必始于宋’，何以当始于宋？曰：‘近世揭橥汉学之名以与宋学敌，不知宋学则无以平汉宋之是非’，且言汉学渊源者，必溯诸晚明诸遗老”，而诸老“靡不寝馈于宋学”。汉学之名当属后起，“而汉学诸家之高下浅深，亦往往视其所得于宋学之高下浅深以为判。”^④ 后来他的学生余英时进一步发挥了这一观点。^⑤

从一般与个别的关系原理看，应该说一般寓于个别之中，也就是说一般不能脱离个别，而是从个别中抽象出来的一种共性。研究的逻辑应从个别开始，并进行归纳再到一般，这个一般才是可信的。依此观点看清初学术与清初易学的关系，清初学术是一般，清初易学则是个别，从清初易学的宗旨及主流看，清初易学与宋明易学有着渊源关系，直接从宋明易学而来的，它们并不反对宋明易学，反对的仅仅是宋明易学中的河图先天太极说（有些人并不反对），事实上，不仅易学，就清初学术总体而言也以宋明学术为主，

① 梁启超：《中国近三百年学术史》第 13 页。

② 胡适：《胡适学术文集·中国哲学史》下册，中华书局 1991 年版，第 975 页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》下卷，中华书局 1992 年版，第 975 页。

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆 1997 年版，第 1 页。

⑤ 参见《余英时新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版，第 435 页。

其学术无论是争王学争朱学，还是王学与朱学兼采者，都未脱离宋明学术窠臼。它们批评的主要是明末王学，或者说王学末流的空疏，并试图归回朱学，侧重在宋明理学内部作调整。即使有些学者注重考据与辨伪，也受宋代疑经和明代中期以来考证学风的影响。正如清初易学不存有一个从宋易向汉易转变的过程，以及汉易的先导或朴学易的复兴一样，清初学术也不存一个反理学的运动或汉学的复兴。章太炎论及清初诸儒时指出：他们虽“皆硕儒，然草创未精博，时糅杂元明谰言。其成学著系统者，自乾隆朝始”。^①因此，把清初学术概括为反理学的运动，是以偏盖全，不全面的。从这个意义上说，冯友兰、钱穆的观点更接近历史。这也是我从研究清初易学这一视角所得出的结论。

章太炎《检论》卷四，《清儒》，《中国现代学术经典·章太炎卷》河北教育出版社 1996 年版。

后 记

众所周知，中国古代思想家阐述自己思想的一个重要途径就是注解经书或借经书发挥己义，经书本身所蕴含的深邃文化底蕴及价值为解读提供了展示或发挥自己思想的蓝本，思想家们正是通过解读经书把自己的思想融入其中，这不仅使经书通过解经之作得到传承，从而形成历史上的经学传统，同时也使古代学术思想绵延不断，推动其向前发展。也就是说，作为古代思想载体的不仅是经书，更重要的是经注或发挥其中微言大义的著述，为我们研究古代学术思想提供了丰富的原材料和可以想像的空间。作为经书之一的《周易》及解《易》的著述也具备了上述的特点。拙作则是以研究清初学者如何注解《周易》或借释《易》发挥己义为对象的专著，撰写此书旨在通过对清初诸儒解《易》或发挥易理著述的分析与研讨，力图揭示清初易学的学术特征及其宗旨，勾勒出其发展轨迹，突出清初易学的思想贡献、历史地位。若能达到此目的，便不枉初衷。

拙作之所以能够获得中国社会科学院出版基金资助并由商务印书馆出版，与步近智研究员和王俊义教授的鼎力推荐、历史所学术委员会的批准，以及常绍民编审的积极襄助分不开，谨此表示诚挚的谢意。另外要感谢我的父亲汪国训和母亲程静宇。他们于五十年前北京大学毕业后便来到创建伊始的中国科学院哲学研究

所 从事研究工作(上个世纪 60 年代因故调离)其求学与研究经历影响着我。后来我也走上了与他们相同的路子。所不同的是我比他们那一代知识分子要幸运,能够在稳定的环境下做些研究,但仍归功于他们的熏陶与培养。同时也对妻子武才娃和弟弟汪学思多年来的理解、支持与帮助表示感谢。

2004 年 4 月 26 日作者识于慧忠北里寓所